

## 序 一

《易》之为书，实乃千古之谜。卦辞爻辞，古奥艰深，好学深思者孜孜于《易》，以穷其一生，亦未必尽通其辞。吉林大学古籍研究所吕绍纲教授师承金景芳先生治《易》多年，才学宏肆，析理精审，堪称海内易学大师。近应上海古籍出版社之请，将其论《易》之散文集结成册，内含“我与《周易》”、“《周易》之义理”、“历代易学研究”、“韩国二李易学研究”、“《周易》与史学”等方面的内容，共二十三篇。继先生之《周易全解》、《周易阐微》、《周易辞典》之后，此书之于易学，为另一重大贡献。

先生此书，廊庑阔大，涵盖甚广。先生肯定《周易》一书，孔子依经作传，以传传经，经传一体，不可或分。《易》虽事涉卜筮，但自孔子赞《易》之后，《易》已成为中国形而上学之柱石，孔子实开《易》义理之学之先声。先生治《易》，亦首重义理，不尚象数。先生认为古易之作，其目的在“神道设教”，其思维方式超越语言符号之上，成为一圆融思想体系，其核心在提供一贯通天人的人生论。又《周易》以八卦（乾、坤、震、艮、坎、离、巽、兑）为本，而八卦无不一一以“自然之天”为其所指。绍纲先生从金景芳先生之说，认为中国人“自然之天”的概念始于尧，在此之前，中国实行“火历”（依“大火星”制历），不可能产生天的观念，因此《易》之作不可能早于尧。是故“包牺作卦”之说，未可尽信。而《周易》的“自然

之天”，既具形而上的含义，亦为中国人宗教祭祀的对象，盖可谓出于古圣人“神道设教”之用意。又《周易》之六十四卦既不是语言符号，也非具体物象。圣人借六十四卦，所以立象尽意，其目的在由具体达于抽象，以个别卦爻之象表达事物普遍之义，以反映现实世界与价值世界相互间之关系，进而表达形而上普遍之道。如此《周易》之思维方式，虽具语言的形式，却不是分析论述；虽有赋比兴的成分，却不是空洞想象，而是出诸“以象观意”的圆融思维。

另外，周易哲学的核心，实为一“人生论”。作《易》者之目的不但在仿真宇宙自然的规律，且在为人设计处于特定时空情境之下最佳的行动方案。人之所以有吉凶祸福、悔吝忧虞，无不出于个人之言行举止之后果。《周易》卦爻辞时时以戒慎恐惧，防微杜渐，代为人谋。是故清代焦循说《易》是教人寡过之书。绍纲先生进而指出，“易”本变化之意。《易》言变化，不仅明天道，也及于人事，其目的在教人“顺天应人”。《系辞传上》说：“明于天之道，而察于民之故。”“天之道”是自然规律，“民之故”是社会生活规律，《易》的作用便在教人一面提高主体的道德修养，一面适应客体的自然变化，以其达到天人合德、主客统一的境界。绍纲先生并认为这里“时”的概念非常重要；自然变化，迁流不息，便是“时”的意义。《周易》贵中贵正，更贵“时”。日月代明，四时代序，显示人们对客观自然时序的认识，也显示人们对于时序的主观意识。《周易》中一再言及“时用大矣哉”，“时义大矣哉”，便在提醒人所作所为，必须“与时偕行”，以顺应客观环境的变化。至于道德修养方面，《周易》特别提出两个层次的理想人格。较低层级的是“君子”，较高层级的是“圣人”。“元亨利贞”、“终日乾乾”都是君子之德。“聚学辨问”、“居宽行仁”是为君子之行。“君子”之上为“圣人”。“圣人”明于天道、察于民故，既知变化之道、又知神之所为。故《易》有之，圣人极深研几，“通天下之志、成天下之务、断天下之疑”，也便是“能说诸心而研诸虑，定天下

之吉凶，成天下之亹亹者”。由此可见“君子”与“圣人”之别在事功上。君子重崇德，圣人重广业，皆所以反映儒家一贯的“淑世精神”。至于《周易》中有关君子与圣人精神修养的细节，绍纲先生书中所言甚详，这里无庸赘述。

先秦易学方面，绍纲先生加意区分《易传》思想与道家思想不同。或有以《易传》思想近乎道家思想者，先生对此一谬论反复勘核，予以批驳。或有以《易传》与老子均持动态的宇宙观和无神的自然观，二者之天道观宜属同源。且《易传》所谓“《易》有太极，是生两仪”与《道德经》称“道生一，一生二，二生三”若合节符；又二者均具备辩证思维模式，其思想系统应当相同。绍纲先生指出《易传》与老子的天道观和自然观虽有相似之处，但在回答宇宙终极根本的问题上，却截然不同，属于不同的思想体系。《易传》所谓“太极”，是天地未分之前、浑然无别的状态，在“太极”之前之上，别无他物。如果《道德经》中说“道生一”的“一”是“太极”，那么在“太极”之上，还另有一个“道”。《庄子·大宗师》中说道“在太极之先而不为高”，可为左证。又《道德经》中曾明言“天下万物生于有，有生于无”，“无名天地之始，有名万物之母”，更可见道家主张在“有”之上，还有一个“无”，这一点与《易传》的看法是绝然不同的。而老庄之道，守柔处下，无为不争。所谓“无为之谓道，舍之之谓德”。较诸《易传》以利用安身，穷神知化为德，迥然不同。要之，道家持一“文明退化论”，以文明越进步，道德越沦丧；《易传》则持一“文明进化论”，以文明越进步，道德越提升。是以老子说“为学日益，为道日损”时，《易传》则反复劝人进德修业，日新其德。再者，虽然《易传》与老子均以“天”为“自然之天”，非“主宰之天”，但老子心中没有上帝鬼神的地位，而《易传》却肯定鬼神祭祀之事。以《易》之目的在“神道设教”是也。而老子只求“小国寡民”，自然无为，无意于“神道设教”。至于说《易传》的辩证思维来自老

子,更属无稽之谈。《周易》与老子虽然多言对立的概念,强调阴阳相求后统一的过程,但《易》的辩证所重者在和谐统一,而非矛盾斗争。老子的辩证含有“反者道之动”、“弱者道之用”的原理,认为事物的正面含着反面的意义,肯定中含着否定的意义,甚而正面肯定的事物必须透过其反面否定的事物表现出来。所谓“正言若反”、“大直若屈,大巧若拙”,这一类的意思。《易传》则不然。《易》以阴阳道化,《易》的辩证思想是建立在阴阳变化的基础之上的。《系辞传》上总强调“一阴一阳”、“刚柔相摩”、“分阴分阳,迭用柔刚”,旨在说明阴阳刚柔相反相成,旁通交感,不可偏执。因此《易传》既不守柔,也不守刚,颇异于老子的思想。又《易传》重时用,老子出世,二者各具特色,岂可混为一谈?

那么《易》与儒道两家,究竟有何关系?如何明辨其间的异同?绍纲先生明确指出《周易》与儒家属同一思想系统,老子的思想则可能渊源于殷《易》。无论《彖传》、《象传》,均显示儒家精神,鼓励人之积极、雄健、有为。而《彖传》言“神道设教”,讲究趣时应变,均与老子抱一守静的思想不同。再者《系辞传》不但重趣时,且明言求“事业”,所谓“化而裁之谓之变,推而行之为之通,举而错之天下之民谓之事业”,这与老子主张无为而治根本不同。若说老子的思想渊源于《易》,据绍纲先生推测这《易》不是《周易》,而是殷《易》。史称《易》有三易,夏曰《连山》,殷曰《归藏》,周曰《周易》。三部易书中,夏《易》已失传,殷《易》近虽有断简残篇的发现,但罕为人知,唯有《周易》行世。《周易》以《乾》卦为首,《归藏》却以《坤》卦为首。这可见于孔子言得《夏时》,以观夏道,又得《坤乾》,以观殷道。这《坤乾》正是《归藏》,足以反映殷人的文化特色。殷人重母统,故殷《易》以坤为首,而周人重父统,故《周易》以乾为首。汉人说“殷道亲亲,周道尊尊”,正是指这两种文化的特色。老子《道德经》五千言,常言母、牝、雌,强调柔弱、谦卑、居后,不能说是取自《周易》坤卦的精神,



应是出自殷《易》以坤为首的精神。

于宋易学和清易学,绍纲先生本着进义理、退象数的治《易》精神,肯定《程氏易传》之以《周易》为义理之书,对于朱熹之以《易》为卜筮之书不以为然。又先生对胡煦之反对卦变说,深表推重,于其象数派的立场加以宽宥。由此可见先生治学,宽宏而富有批判的精神。

在易史学方面,绍纲先生主张《周易》虽不是历史书,但有丰富的历史含义。如《系辞传》多处言及上古文明发展的重大事件,如衣裳、舟楫、服牛乘马、杵臼、弓矢、棺槨、书契等等的制作。《序卦传》则先有天地之后,继而有万物、男女、夫妇、父子、君臣、上下、礼义之说,显示《易传》具有社会演化的思想。《易》卦爻辞中,更充满对古代历史事件的隐喻或明言。此外,《周易》也曾影响中国史学家,绍纲先生认为司马迁曾将易学思想融入史学之中。从孔子易学之传承见于《史记》中可知,史迁与孔子易学关系匪浅。据云杨何曾传《易》于司马迁之父司马谈,可见司马迁也得到孔子易学之传。又《史记》中曾有孔子晚而喜《易》之说,与最近马王堆出土帛书所记载相同。可见史迁对孔子赞《易》,知之甚稔。而司马迁作《史记》也接受了《易传》所言文明发展变化的历史观,他自道其作《史记》的目的在于“究天人之际,通古今之变,成一家之言”。这里“通古今之变”,充分反映了《易》重时变的观点。除史迁之外,绍纲先生又介绍史学家章学诚亦曾以《易》为史,而易学家胡朴安也曾以《周易》为记事之古史,而以史解《易》。他赞许章学诚将易理融于史学的作法,却对胡朴安的穿凿附会多所批评。

最后,据云绍纲先生的师尊金景芳教授先世为韩国人,他对韩人素感亲切。近年来绍纲先生曾多次赴韩讲学,参加国际学术会议,向与韩人友善,或因此措意于韩人易学。本书中绍纲先生特别介绍 16 世纪两位韩国儒学大师李退溪和李栗谷的易学思想,他们

虽都深受朱熹理学与易学之影响,但却对朱熹以《易》本义为卜筮,不表赞同。退溪先生的易学强调进修践履,并采“进义理、退象数”的研究态度。他对《程氏易传》的重视,甚于朱熹的《易本义》,便是因为《程传》将《易》看作是义理之书,而《本义》却将《易》视为卜筮之书。退溪曾研习过朱熹的《启蒙》,认识到《易》中也有数理、象数的成分,但他始终以《易》为教人修养德性、学为圣贤之书。绍纲先生并举五例说明退溪的易理思想:(一)学《易》可以无大过;(二)《易》贵时中;(三)《易》以往来消息为渐变转化的过程;(四)《易》贵谦德;(五)《易》以义之和为利。凡此种种,可见退溪对于《周易》理解之深度。退溪对于朱熹以“太极是理,阴阳是气,理先气后”的说法予以赞同,栗谷先生则不然。他虽同意“太极是理,阴阳是气”,但却强调“理气不离,离理无气”,且主张在阴阳循环之中,太极无乎不在。李栗谷是继退溪之后,韩国另一大儒,他的易学思想也是承朱熹而来,且总以易学在日用平常之中,这是他以《易》为实学的主张。绍纲先生以两点说明栗谷的主张,一是学问贵在贯通义理,而不在记诵词章;二是学问的根本在实行,不可徒托空言。学以致用,务实践履,才是真学问。本着实学的精神,栗谷的易学着眼在应用,强调“穷变通久”、“乐行忧违”,将《易》的思想用在因应时变与出处进退之间。本着实学的精神,栗谷用《易》,重在穷理知变,不重占筮卜卦。对于象数派的说法,予以严厉批评。赞誉邵雍既明易理又精易数,接受《程氏易传》,但对《朱子本义》则有所保留。总之,绍纲先生对两位韩人易学均十分推崇,认为他们虽受朱子学说的影响,却能明辨《易》义理与象数之别,而知所去取。

总上所说,读先生之书,处处深感先生用力之深,治《易》之诚。于《易》之作、《易》之理、《易》之辞、《易》之象、《易》之史,无不反复推敲,务求翔实。先生之易学可说继承自孔子、王弼、孔颖

达、程颐以来之义理派,对于卜筮象数之说,则多所批评。尤其先生对京房、荀爽、虞翻、俞琰、李挺之、朱熹等人的“卦变之说”,与《系辞传》成卦之说渺不相干,是为的论。又先生认为《周易》是儒家思想的宝典,不得与道家老庄的思想混为一谈。以上先生这两项易学的基本立场,个人深表赞同。个人从程石泉师学《易》,另有浅见,今就绍纲先生观点加重涂描几笔,使之更加浓重,更加明显:《易》之为书,原为筮用,显示中国古贤重视机遇(chance),而不信机械因果决定论。就当代西方思想而言,重视机遇已是十分先进的思维。而后文王演《易》,孔子赞《易》,《易》乃成为中国人宇宙论的基础,藉以建立本体论与价值论的哲学宝典。《易》言宇宙创化原理,强调其“生生之德”。“太极”是宇宙创化的终极原理,由“太极”而“两仪”,由“四象”而“八卦”。这里“太极”象征宇宙未分阴阳的混沌状态,“两仪”象征日月,“四象”象征春夏秋冬,“八卦”象征八种自然现象,即天、地、风、雷、水、火、山、泽。其数由一而二,由二而四,由四而八,实出于数学上的必然性,其间并不含什么神秘之处。因此,八卦中的“阴阳”,或象征“日月”,或代表对立或对比的原理,不可与道家的“阴阳二气”之说混为一谈。准此,《周易》之“阴阳八卦系统”,与汉之阴阳家“阴阳五行系统”亦不相干,那么宋儒以理学释《易》,杂糅道教阴阳五行之说,更不足取。须知宇宙论仅言宇宙创化的原理法则,并不涉及宇宙实质产生的过程,前者是“cosmology”,后者是“cosmogony”(宇宙发生学),二者不可相混。然而程朱学派以“太极”为理,“阴阳”为气,显然是将道教的思想引入《周易》,导致易学步入迷津。本书发挥易理、阐扬易道、明辨易史,其贡献必将永垂后世,嘉惠学人。

台湾东海大学哲学系教授俞懿娴拜手谨序于台中大度山

时序甲申初夏

## 序 二

吕绍纲先生是当代义理易学的大家，曾与老师金景芳先生合著《周易全解》，又著《周易阐微》，主编《周易辞典》，蜚声中外。这次将其散见于海内外各书刊的易学论文选编为《〈周易〉的哲学精神》，命我作序。作为学生，我既感荣幸，又觉惶恐。现将自己读书的一些粗浅心得汇报如下，望吕先生和读者诸君不吝指教。

吕先生此书，共选入二十三文，分为“我与《周易》”、“周易之义理”、“历代易学研究”、“韩国二李易学研究”、“周易与史”五编，基本概括了吕先生易学研究的各个方面，浓缩了吕先生易学研究的精华。这五编二十三文，都可谓精彩迭出，胜义纷呈，而我感受最深的则有五点：

首先是坚持义理治《易》的正道。“易学广大，无所不包”，从巫、史到孔子，从孟喜、京房、焦贛、荀爽、郑玄、虞翻到王弼、韩康伯、孔颖达、李鼎祚，从程颐、朱熹、邵雍到来知德、王船山、毛奇龄、李光地、惠栋、张惠言、焦循，从尚秉和、杭辛斋、薛学潜到高亨、李镜池、苏渊雷、金景芳，大家辈出，方法各异。吕先生少时即受祖父的影响，不信卜筮，只言义理。后从金先生问学，更系统地接受了金景芳先生的义理易学思想。所谓“祖父给我以始，金师助我以成”者即是。所以其治《易》能远宗孔子，近绍王弼、程颐，以传解经，坚守注、疏，并出以新意。放眼学界，《易》说虽繁，但金先生以

下,能高擎义理易学大旗,称得上义理易学代表的,非吕先生莫属。吕先生认为:“《周易》由天道说起,而其终极关怀在人间。《周易》的自然哲学毕竟落实在人文精神上,所以《周易》讲伦理讲道德。《周易》最令人折服的一点是它把人立于顶天立地的地位。人在《周易》中是主体也是客体,首先是主体。人是主体,且人本身就是目的。人为了完善自己才须修养,修养不是为了任何别的目的。孔子讲‘古之学者为己’是也。这是《周易》人文精神之根本处。”因而“主张循义理派的路子研《易》”,“不赞成象数派的理论、方法。按象数派的路子研究《周易》,不合《周易》的性质,将使《周易》更加难以理解,迫使广大读者走上占卜迷信的道路”。这是吕先生治《易》的经验之谈,更是其成功之处。不管别人如何看,而我据自己治《易》的体验,是深信不疑的。

第二是认为辩证法的源头在《周易》。早在上世纪的40年代,金景芳先生在《易通》一书中就指出《系辞传》的“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”与辩证法的对立统一说恰相符合,又说《系辞传》的“易,穷则变,变则通”符合质变与量变和否定之否定原理。到50年代,金老进一步论证《周易》一书贯穿着辩证法精神。吕先生继承了金老的观点,并有了新的突破。在1997年6月新加坡举行“儒学与人类文明”国际学术研讨会上,吕先生发表了《周易——辩证法的源头》一文,提出:“包括马克思主义经典作家在内的欧洲学者一般认为,辩证法最早产生于希腊,希腊是辩证法的源头。单就欧洲而言,这是正确的。若从全人类辩证法发展史的角度看,应当说:辩证法的源头在中国《周易》,不在希腊。”这一观点在学界激起了轩然大波。哲学界的主流学者提出黑格尔当时还没有出生,《周易》怎么会有辩证法?至于辩证法的源头不在希腊,而在中国《周易》,在他们看来,是想也不敢想的事。其实“横看成岭侧成峰,远近高低各不同”,辩证法可以“横看”,也可以

“侧视”，可以“远望”，也可以“近观”，完全可以有各种不同的表现形态。黑格尔可以有黑格尔的辩证法表述，中国人也可以有中国人的表述。我们不能说只有“横看”到的才是庐山，“侧视”到的就不能称为庐山，为什么就一定要说只有黑格尔的表述才能称为辩证法，《周易》和《系辞传》的表述就不能称为辩证法呢？只要承认辩证法不是黑格尔的专利，《周易》本经也有辩证法，回到哲学史上，我们势必就得承认产生于殷末周初的《周易》本经，确实早于希腊，说它是“辩证法的源头”，是完全有道理的。吕先生这一观点，说有凿破鸿蒙之功，实不为过。

第三是对《易传》道家说的批评。《易传》本为孔子及其后学解《易》之作。日人本田成之 1920 年代初提出《易传》与儒家思想，根本不合，而多取于老子。国内学者钱穆、李镜池、冯友兰、钱玄同、顾颉刚等抄袭其说，在二三十年代发表了许多《易传》属道而不属儒的议论。<sup>①</sup>半个多世纪以后，陈鼓应为其道家文化主干说，发表了一系列文章，力主《易传》为道家系统的著作，在国内外造成了很大的影响。吕绍纲先生是第一位站出来与陈鼓应论战的学者。他发表在《哲学研究》1989 年第 9 期的《易大传与老子是两个不同的思想体系》一文指出：《易传》“一阴一阳之谓道”的道与《老子》“道生一”的道不同，《易传》的辩证法与孔子一致而与老子俨然两途，《易传》与《老子》有不同的思想渊源，“《老子》受殷易《坤乾》的影响分明较深，而《易传》与《坤乾》有着截然不同的思想内涵。它的思想理所当然来自《周易》古经，又与孔子及儒家学派一致。我们的结论只能是：《易传》与《老子》是两个不同的思想体系，《易传》的思想骨干得自孔子及儒家，而与《老子》无关。《老子》思想可以上溯殷易《坤乾》，它绝不可能是《易经》与《易传》的发展中介”。1995 年，吕先生又发表了《论〈系辞传〉属儒不属道》，进一步论证：《系辞传》的道是儒家的道，不是道家的道；《系

辞传》的“太极”或“太恒”不是道，太极与道是属于两个层次的范畴；《系辞传》“天尊地卑，乾坤定矣”乃道地儒家本色，其讲仁义，讲礼，讲知，讲文明进步，讲“知柔知刚”，全是儒家本色，与道家绝不相谋。文章出来后，陈鼓应难撄其锋，不敢正面对答，只好“顾左右而言他”。对于陈鼓应的《易传》道家说，后来周桂钿<sup>②</sup>、我<sup>③</sup>、郭沂<sup>④</sup>、陈启智<sup>⑤</sup>、颜国明<sup>⑥</sup>等人都陆续写了批评文章，做了一些正本清源的工作。不管我们这些后来者如何各有千秋，但都程度不等受到了吕先生的影响。这应是不争的事实。

第四是对程、朱易学的评价。南宋以来，程朱理学并称，反映在易学上，程《传》和朱熹《本义》也往往并尊。吕先生继承了马一浮、金景芳先生尊程抑朱的思路，进而对程、朱易学做了精密的分析，认为朱熹学问承继程颐，在易学上却与程颐大相径庭。程颐作《易传》宗师孔子，接续王弼，绝不言卜筮。朱熹作《周易本义》倡言《易》本卜筮之书。程颐一生对周敦颐《太极图说》不置一词，朱熹作《太极图说解》，视《太极图说》如经典。程颐一向轻蔑邵雍的图书术数之学，朱熹视之为珍宝。程颐解六十四卦一从义理，朱熹解六十四卦以占卜为前提。程颐是纯粹的义理派，解卦虽不免有误时，但大方向始终不偏。朱熹解卦义理、象数、占卜兼顾，归根结底是重占卜、象数。因此主张“初学《易》者，于程朱应有所选择，宜以程颐《易传》为先，朱熹《本义》暂不读亦可”。这一认识，高屋建瓴地清算了程、朱易学的是非，了却了宋明理学的一笔“糊涂帐”，是宋易研究的一大进展。

从这一认识出发，吕先生又对韩国 16 世纪大思想家李退溪、李栗谷的易学成就做了新的评价。认为李退溪“易学功夫极深，至熟至精”，“主义理，于象数虽亦用力研讨，但决不耽迷，至于卜筮之事不言亦不为。由此观之，退溪易学与其说一承朱子，不如说更像程颐。可以说退溪是义理派易学大家”，又说“朱子说《易》为卜

筮作，退溪没完全相信。朱子说孔子《易传》有不合经文本义之处，退溪不以为然。朱子不希望学者读程传，退溪则主张读《易》把程传放在第一位。更为重要的，朱子在经传关系上，态度犹疑不定，而退溪则坚定地实行经传合观”。这是以对程朱易学的态度来论李退溪易学的高下。其论李栗谷易学也是如此。他认为栗谷用易重穷理知变而不重占卜；视汉代及其以后的象数学派为邪说，予以严厉批评；对程颐《易传》和朱子《本义》都有研究，而在实际接受上受程颐影响显然较深，对朱子的易学观点则有所保留。所以认定李栗谷所取的是“坚定的义理派易学立场”。这些分析遑论在国内易学界，就是在韩国，都可谓前无古人，振聋发聩，足以为治韩国易学史者法。

第五是对卦变说的否定。卦变说是象数派易学的理论骨干之一，金老当年曾给学生拟出《周易》研究的十个难题，卦变说就是其中之一。在金老诸门人中，吕先生研究卦变说虽晚，但成绩空前，值得大书特书。吕先生认为《周易》只讲卦之生成，不讲卦变。卦变说是汉人京房、虞翻及宋人李挺之、朱熹、俞琰等人逐步创造出来的。卦变是汉人所创众多易例中的一种，不能说互体、反对、旁通、升降等也是卦变。卦变说建立在对《彖传》上下往来内外终始八字错误理解的基础上，其要害是认为六十四卦生成之后卦体继续变动，继续相互生成，故卦变说是一个混乱的、错误的生成论体系。宋人苏轼、程颐及清人李惇未能从根本上批倒卦变说。在理论上彻底批倒卦变说的是清初胡煦的《周易函书》。胡氏发前人之所未发，用“体卦主爻”说解释《彖传》上下往来内外终始八字，至为正确。吕先生此论，是对卦变研究的一个总结，是易学史研究的一大突破，值得治象数易者深思。

吕先生既是经师，也是人师。我每有一点微小的进步，吕先生或写信，或打电话，总是予以鼓励、肯定。记得当年《周易经传与易



学史新论》稿成，吕先生就极力推荐，在“中国孔子基金会文库”学术委员会的专家评审会上予以高度评价。我到长春看望病中的金老，手捧书稿向吕先生索序，吕先生不顾自己也有病在身，一口应承，我刚从长春回到北京，就收到了吕先生寄来的序，感激之情真是难以言表。去年我刚在《周易研究》第5期上发表了《长安西仁村陶拍数字卦解读》一文，吕先生就打来电话，予以激赏。我写《周易经传十五讲》，提出了一些新观点，在电话里与吕先生讨论，吕先生非常高兴，索要书稿。看到书稿后，吕先生评价极高，要我允许他引用。这种奖掖后进、不耻下问的胸襟，每每给我一种高山仰止的感觉。我与山东大学的王新春教授谈及吕先生，他说他们山东大学易学研究中心师生们的评价也与我一样。可见这并非我一人的私见，而是学界的公论。

以上所论，只是自己读吕先生书的一些粗浅感受，所谓管中窥豹，挂一漏万，要详细了解吕先生的易学成就及其为人，我们还是读读吕先生的原书吧！

廖名春

2004年9月13日于北京回龙观新居

- 
- ① 廖名春：《钱穆孔子与〈周易〉关系说考辨》，《河北学刊》2004年第2期。
  - ② 周桂钊：《道家新成员考辨——兼论〈易·系辞〉不是道家著作》，《周易研究》1993年第1期。
  - ③ 廖名春：《论帛书〈系辞〉的学派性质》，《哲学研究》1993年第7期。
  - ④ 郭沂：《〈易传〉成书与性质若干观点评议》，《齐鲁学刊》1998年第1期。
  - ⑤ 陈启智：《论〈易传〉的学派属性——与陈鼓应商榷》，《周易研究》2000年第1期。
  - ⑥ 颜国明：《“〈易传〉是道家易学”驳议》，《中国文哲研究集刊》第21期（2002年9月）。

# 目 录

序一 俞懿娴 .....	1
序二 廖名春 .....	8

## 第一编 我与《周易》

我与《周易》研究 .....	3
一、我学《易》有老师 .....	3
二、与师合著《周易全解》 .....	4
三、《周易》辩证法 .....	6
四、《周易阐微》与《周易辞典》 .....	7
五、分清义理、象数两派界限 .....	12
六、关于朱熹易学 .....	15
七、我的易学见解 .....	16
我的易学观 .....	18

## 第二编 《周易》之义理

《周易》的哲学精神 .....	25
《周易》的人生论 .....	42

## 《周易》的哲学精神

一、《周易》哲学的中心是人生论 .....	43
二、人生的现实追求:主体与客体的统一 .....	46
三、理想人格 .....	57
四、精神修养 .....	75
《周易》乾坤二卦浅说 .....	102
一、《乾》卦卦爻取象 .....	102
二、“乾:元亨利贞”与“坤:元亨利牝马之贞” .....	105
三、“万物资始,乃统天”与“万物资生,乃顺承天” .....	107
四、《乾》卦爻辞与《坤》卦爻辞 .....	109
五、“用九”与“用六” .....	113
《周易》——辩证法的源头 .....	116
一、《周易》的辩证法建立在朴素唯物论的基础之上 .....	116
二、《周易》展示的是一个永恒变化、生成、消逝着的 世界 .....	119
三、《周易》视对立统一规律为宇宙的根本规律 .....	122
四、结论:辩证法的源头在中国《周易》,不在希腊 .....	127
《周易》辩证法的突出特点及其对中国传统的影响 .....	130
一、《周易》是讲辩证法的书 .....	130
二、《周易》辩证法的突出特点:强调和谐 .....	133
三、《周易》和谐思想对中国传统的影响 .....	136
《周易》热与传统思想文化 .....	142
儒学及《易经》研究之今后发展 .....	151

## 第三编 历代易学研究

孔子的易学及其流传 .....	173
-----------------	-----

一、孔子与《易》的关系 .....	173
二、《易经》的流传 .....	180
《老子》思想与《周易》古经 .....	208
《易传》与《老子》是两个根本不同的思想体系	
——兼与陈鼓应先生商榷 .....	217
论《系辞传》属儒不属道 .....	236
一、《系辞传》的道是儒家的道,不是道家的道 .....	237
二、《系辞传》的太极或太恒不是道,太极与道是属于两个 层次的范畴 .....	241
三、《系辞传》“天尊地卑,乾坤定矣”乃道地儒家本色 .....	245
四、《系辞传》讲仁义、讲礼、讲知、讲文明进步、讲知柔知 刚,是儒家特色,与道家绝不相谋 .....	249
五、帛书《周易》经传出世,证明《系辞传》思想确属孔子 .....	252
论《易传》对《乐记》的影响 .....	258
一、思维方式的继承 .....	258
二、中和思想的运用 .....	263
三、易简之理的发展 .....	267
孟子与《易》 .....	270
程、朱解《易》比较 .....	279
胡煦易学平议 .....	291
一、导言 .....	291
二、胡煦易学的一大贡献:彻底推翻汉人的卦变说 .....	293
三、未出汉易象数派窠臼,但有很大的超越 .....	297
四、胡煦易学的最精彩处:建立天地万物和卦爻的 生成论体系 .....	303

五、结语 .....	307
略说卦变 .....	309
一、究竟什么是卦变 .....	309
二、卦变说是一个错误的生成论体系 .....	313
三、卦变说的要害在于对《彖传》“内外往来上下终始” 八字之误解 .....	318
四、结论 .....	325

#### 第四编 韩国二李易学研究

退溪易学初论 .....	329
一、导言 .....	329
二、既继承朱子,又与朱子有所不同 .....	330
三、贵理不贵数 .....	333
四、对《启蒙》的认识是全面的、正确的 .....	336
五、融会易理,用于践履 .....	339
六、太极是理,阴阳是气,理先气后 .....	343
七、结语 .....	345
再论退溪易学 .....	350
栗谷易学思想浅论 .....	358
一、把易学纳入实学轨道 .....	359
二、坚定的义理派易学立场 .....	363
三、“知理气之妙用者可与论《易》” .....	365
四、结语 .....	369

## 第五编 《周易》与史学

易学与史学 .....	375
一、《周易》经传的历史学蕴含 .....	375
二、司马迁的易学与史学 .....	377
三、史学对易学的作用 .....	381
四、章学诚的易学与史学 .....	385
论胡朴安的《周易古史观》 .....	390
一、把《周易》本身作为记事之史解读的第一部著作 .....	390
二、乾坤是绪论,既未济是余论 .....	395
三、辞之训诂一本文字学 .....	397
四、站在古史的立场看《易传》 .....	401
五、我看《周易古史观》 .....	403

## 附 录

《周易辞典》前言 .....	411
一、关于八卦产生的时代 .....	412
二、关于《周易》传文的作者 .....	415
三、关于《周易》一书的性质 .....	418
四、关于清代易学的评价 .....	420
五、当代易学研究中的问题 .....	427
《〈周易·系辞传〉新编详解》序 .....	431
《〈周易〉经传与易学史新论》序 .....	437
《易辞新论》序 .....	442
《易学新探》序 .....	447

## 第一编

---

### 我与《周易》





## 我与《周易》研究

### 一、我学《易》有老师

我学《易》有老师。我的先师金景芳先生没有老师，一辈子独立思考，不停求索，毋意毋必毋固毋我，唯真理是求。我在先生这精神的熏陶、激励下一步步走进易学殿堂。

先生二十岁学《易》，不依赖前人，全靠自己体会。虽困惑二十年未得要领，亦不悔。近四十岁时，得读列宁《谈谈辩证法问题》一文，方获打开《周易》之门的钥匙，开始明白《周易》是讲辩证法之书，乃著《易通》，一举成名。

先生治《易》，我思我考，认准的东西纵然大潮袭来，亦不为所动。三四十年代疑古成风，不少人把《易传》划为战国作品。近时尤有甚者，风言《易传》是战国道家著作。先生认定《易传》为孔子作，思想属于《易经》也属于孔子，这传统的说法没有错，并常告诫我，这是真理，孤立也不怕。在先生影响之下，我学着坚持真理，风吹浪打不移。

先生又绝不固步自封，一旦觉察自己错了，立即改正。先生作《易通》时，相信《系辞传》包羲氏画八卦说，经近年深入研究，发现八卦之产生不早于尧舜，乃断然放弃旧说。司马迁《史记》说周文

王拘羗里演《周易》，先生早年不以为然。近几年从《系辞传》、《说卦传》看出《周易》讲乾坤哲学，与《连山》、《归藏》二《易》根本不同。于是相信司马迁所说文王演《周易》是事实。

先生研《易》七十多年，至今九十有七，还在思考。去冬以来重新研究《系辞传》，写作《系辞传新编详解》，又有创获。先生透露：“以前我知道《周易》讲辩证法，不知道《周易》辩证法表现在乾坤哲学上。”

先生常说，《周易》难学，谁也不能说自己已经把《周易》彻底研究明白了。1997年10月，我替先生在西安《周易》学术研讨会上宣读贺信。有人极力反对先生贺信中“我研《易》七十多年，至今仍有不少问题未彻底弄明白”这一句话，声称如果说一个人对一门学问研究七十多年还弄不明白，那么这门学问就成问题了。事后先生对我说：“研究七十多年还未彻底明白，这话说的是我，不是别人。别人有可能研究几年就彻底明白了。这是事实的问题，不是理论，无需争论。”这反映了先生在治学方面实事求是的严谨态度。

先生治《易》独立思考、惟真理是求、继续探索的精神，我不能做到，却把它深印心中，置诸座右。

## 二、与师合著《周易全解》

我于《周易》有一点家传。祖父是晚清奉天乡试举人，教了一辈子私塾。在我小孩子时耳濡目染，多少受一点祖父的熏陶。他不相信命，更不用《周易》卜筮，只研究《易》的义理思想。有这个认识垫底，后来我跟金先生学《易》，接受金先生的义理派易学思想，就显得十分顺手。

从1979年春我给金先生做助手起，先生每给硕士生、博士生、进

修生讲《周易》，我都听。1985至1986学年，先生主讲《周易》研讨班，我一次不漏地听讲，边听边记又录音。事后整理成书——《周易讲座》，1987年由吉林大学出版社刊行。经过整理《周易讲座》，我系统地理解、掌握了先生的易学思想，也有了自己的一些体会。

茅塞既开，读书渐多，思想之流一泻难止。1988年，与先生合作，由我执笔，用十个月功夫写成《周易全解》。为排除琐事干扰写书，我躲进博士生宿舍不动，一日三餐由学生打来吃。睡眠不过六小时。每写完四卦，呈先生过目，合格了再往下写。先生的严格是闻名的，他指导博士论文，很少一次许可。我每次交稿，都先忧后喜，忐忑不安地送去，高高兴兴地取回。增删也是有的，但均不涉大局。书稿完成，先生甚为满意，以至于在序言中说：“吕绍纲同志为人谨厚，长于写作，在50年代曾从我问业，1979年初，始来我校做我助手。倏历十年，帮助我做了不少工作。我问世的《中国奴隶社会史》和《周易讲座》二书，得到他的助力尤多。今兹与我合作撰写《周易全解》书稿，不仅发挥了他的写作专长，微显阐幽，能言人之所不能言，而且有发展，有补充，有更正，证明他不只是一位述者，已经是一位作者了。特别是在《乾》、《坤》、《既济》、《未济》等有重大关系的诸卦以及《系辞传》中若干较难章节的训释上，尤见功力。人每病《周易》一书词义深奥难读，纵令尽通其义，而写出来也不是一个普通读者所能理解的。今吕绍纲同志所做的解释剖切周详，深入浅出，通体明白如话，恰能弥补这一缺憾，实属难得。”

此番过誉的话我实不敢当。但是先生不轻许人，我的工作得到先生首肯，感到是最高的奖赏。

书出之后不久即重印，至今连印七次，销势仍旺。反应也可以。台湾辅仁大学刘光义教授来信表示，《周易全解》一书是他所见《周易》注释著作中最令他满意的一部。兰州大学教授、著名史

学家赵俪生先生著文评论近几十年出版的七部易学著作,用语至为审慎,不加一丝虚辞,而谓《周易全解》是当今之世有份量有特色的谈《易》著作。台湾著名青年易学家朱高正先生,读了此书赞不绝口,主动为本书联系在台湾出版。一位不愿透露姓名的北京朋友说,就他所见,触及《周易》实质的易学著作,只有《周易全解》这一部。

这位朋友所谓《周易》实质,是《周易》的辩证法。《周易》辩证法问题,《周易全解》一书只是一般地提到,未能放在全人类辩证思维发展史的大背景下考察,进而揭示《周易》辩证法的中国特色。这一缺憾,在随后的研究中做了补救。

### 三、《周易》辩证法

1996至1997两年,我在《周易》辩证法方面特别下过一番功夫。1997年6月参加新加坡国立大学中文系举办的“儒学与人类文明”国际学术研讨会,我提交的论文题目是《周易——辩证法的源头》。文中我提出一个新观点:“包括马克思主义经典作家在内的欧洲学者一般认为,辩证法最早产生于希腊,希腊是辩证法的源头。单就欧洲而言,这是正确的。若从全人类辩证法发展史的角度看,应当说:辩证法的源头在中国《周易》,不在希腊。”

我有两条理由支持这一观点:第一,从周文王、周公旦作《周易》算起,《周易》辩证法至少比希腊早五百年。第二,《周易》辩证法水平具有超前的性质。它实际上已意识到乾坤对立统一的规律是宇宙的根本规律。

新加坡归来以后,我与金先生共同深入探讨《周易》辩证法,总觉得《周易》辩证法有特色,与欧洲的不同。我们经过反复推敲,发现《周易》的确强调乾坤和谐,刚柔互补。斗争的思想也是

有的,但是不强调。这一点成为中国三千年传统思想文化的哲学脊梁,它的影响几乎无处不见。古代的“和而不同”思想、天下大一统思想,显然与《周易》有关。周恩来的“求同存异”、和平共处思想,邓小平的“一国两制”、实事求是、实践是检验真理的唯一标准等理论,既是马克思主义的直接发展,个中也蕴含中国传统的影响。邓小平既是中国人民的儿子,他的思想不能不打上中国传统的烙印。在他的理论中我们能感觉到《周易》和谐、时中观念的存在。

金先生和我把这一认识写成一篇文章,题曰《周易辩证法的突出特点及其对中国传统的影响》,由我带到1997年10月东方国际易经研究院主办的西安《周易》学术研讨会上宣读。

我们对《周易》辩证法的研究还在继续深入。我因为另有《尚书新解》的项目缠手,不得不暂把《周易》放一下。金先生在一青年教师协助下,不数月间完成《系辞传新编详解》一书,攻克了《系辞传》这《周易》辩证法中的坚固堡垒。

#### 四、《周易阐微》与《周易辞典》

1989年10月《周易全解》出版之后,我一鼓作气,写出一部易学通论性的著作——《周易阐微》,1990年8月刊行。接着主编《周易辞典》,1992年4月刊行。这两部书均就近由吉林大学出版社出版。这两部书标志我的易学思想已形成系统。随后我参加几次境外国际或两岸学术会议,发表几篇文章,也很重要。

1994年8月,中国《人民日报》、韩国《东亚日报》在山东曲阜联手举办“孔子思想与廿一世纪”中韩双边学术研讨会。我应邀出席,并发表学术文章,题为《儒学与〈易经〉研究之今后发展》。《国际儒学研究》第一辑(1995年)发表了这篇文章。

1995年5月,台湾大学、台湾易经学会举办两岸《周易》研讨会。我应邀出席并发表文章,题为《胡煦易学平议》。台湾《中华易学》杂志总第194期(1996年)发表此文。

1995年10月,韩国岭南大学及慕山学术研究所在大邱举办第十届中国域外汉籍学术研讨会。我应邀出席,发表学术文章,题为《论〈系辞传〉属儒不属道》。《国际易学研究》第二辑(1996年)发表了此文。

1996年10月,韩国栗谷学会在江陵举办“栗谷思想”国际学术研讨会。我应邀出席,发表学术文章,题为《栗谷易学思想浅论》。

此外,我应台湾东海大学《中国文化月刊》主编魏元珪教授之邀,在该刊1995年10月号上发表《略说卦变》一文。应台湾大学《哲学杂志》主编傅佩荣教授之邀,在该刊1996年4月号上发表《〈周易〉的哲学精神》一文。

《周易阐微》一书是系统阐述我的易学观点的通论性著作。读者反应不错,不断有人来函,说些认同、赞许的话。

书凡十章。第一章:“《周易》是什么性质的书”。第二章:“《周易》的筮与筮法”。第三章:“《周易》筮卦中的哲学”。第四章:“《周易》的天、地、人”。第五章:“《周易》的人生论”。第六章:“《周易》思想的历史学价值”。第七章:“《周易》的作者问题”。第八章:“《易传》与《老子》是两个不同的思想体系”。第九章:“《周易》乾坤既济未济四卦略说。”第十章:“《易》象数学评说。”

此书一出,金先生马上审读一遍,很是夸奖。先生特为致函说:“《周易阐微》一书,我读了以后,觉得全书都写得很好。其中四、五、六三章,自出新意,尤为难得。人生论一章写得特别好。我看这书不但写得好,对当前易学研究也起到实际效果,即一方面它

对真正要学《易》的人能起到普及作用，对滔滔者则是一个有力的批判。我估计这本书可以传世。”先生一向不轻许人，今给我如此高的褒奖，自然增加了我的自信，激励我在研《易》的路上继续走下去。

金先生治学，观点鲜明，赞成什么不赞成什么，总是明讲，不隐藏，治《易》也如此。先生历来明说他反对象数派，赞成义理派。他说孔子是义理派易学第一人，然后是三国王弼。认为王弼扫尽象数，恢复被汉人歪曲、淹没了的孔子易学，功德无量。孔颖达作《周易正义》，取王弼《周易注》作疏，其扶正救弊的作用，亦不可低估。于宋易先生最喜程颐《易传》。清代易学中李光地《周易折中》最得先生青睐。《周易折中》虽是奉敕而作的官书，却是义理派易说的荟萃，折中亦复中肯、得当。这是一方面。

另一方面，先生对汉易京房、焦贛、荀爽、郑玄、虞翻和清人惠栋、张惠言、焦循的象数易，持坚决的批判立场。宋人周敦颐、邵康节的图书之学亦在先生反对之列。朱熹貌似义理实则象数的易说，先生尤所不满。先生的意思，学易必读程颐《易传》，朱熹的《本义》不读也罢。

我赞成先生的观点，更钦佩先生明人明语的坦荡风格，可谓心悦而诚服。我的《周易阐微》，正是在这个基础之上写成的。我接着先生说，吃透先生的思想，加以发挥。我的易学思想是先生的，我与先生的易学思想难以分割为二。我自己的贡献在四、五、六三章而主要在讲《周易》人生论那一章。《周易》由天道推及人事，讲天道也讲人道，而归根结底是讲人道，讲人，给人生做出设计，告诉人怎样生怎样活，怎样从客观世界的束缚中解脱出来，争得自由。高清华教授说任何哲学都是人学，我看很对。《周易》就是中国古人的一部人学著作。后来读到康熙朝胡煦的大作《周易函书约注》（《四库全书》收入），知道胡煦也这么看，我更加自信了。

《周易阐微》第八章：“《易传》与《老子》是两个不同的思想体系”，是我先前写的一篇文章。因为十分重要，便收入书中。原题为《〈易传〉与〈老子〉是两个根本不同的思想体系》，副题是《兼与陈鼓应先生商榷》，发表在《哲学研究》1989年8月号上。同年10月，在纪念孔子诞辰二五四〇周年会议上宣读了此文。

我的文章针对陈鼓应的文章《〈易传·系辞〉所受老子思想的影响》（《哲学研究》1989年1月）而写。陈先生当时任北大哲学系客座教授，影响颇大。他在文章中说：“《老子》这本书在哲学史上第一次有系统地建立了一套完整的形而上学体系及独特的人生论。其自然观的形成，可上溯《易经》而下启《易传》，并成为《易传》哲学思想的主要骨干。”又说：“老子哲学与《易传·系辞》的内在联系，表现在两个最重要的方面：就其哲学的内涵来说，是天道观；就其思维方式来说，是辩证法思想。而这两个哲学领域中的主要部分，在孔子学派那里是一个空白。因此我们可以断言，就严格的哲学观点而言，《易传·系辞》是较近于道家系统的著作。”

陈先生的意思可简化为三句话：一、《易传》思想得自老子；二、孔子学说根本没有天道观和辩证法；三、《系辞传》是道家系统的著作。

陈先生文章，观点新奇倒还可以卒读，而言语之武断、霸气则令人震惊。你可以任意把《易经》划归道家，怎么可以不加任何审理就宣判孔子学说在天道观和辩证法两方面是空白！孔子天道观、辩证法非但不是空白，且与老庄道家不同，这是尽人皆知的事情。被告缺席，法官宣判无据，我不得不辩。我文章讲了以下道理。一、《易传》“一阴一阳之谓道”的道与《老子》“道生一”的道不同。二、《易传》辩证法与孔子一致而与老子俨然两途。三、《易传》与《老子》有不同的思想渊源。我的结论是：“说到思想渊源，《老子》受殷易《坤乾》的影响分明较深，而《易传》与《坤乾》有着



截然不同的思想内涵。它的思想理所当然地来自《周易》古经，又与孔子及儒家学派一致。我们的结论只能是：《易传》与《老子》是两个不同的思想体系，《易传》的思想骨干得自孔子及儒家，而与《老子》无关。《老子》思想可以上溯至殷易《坤乾》，它绝不可能是《易经》与《易传》的发展中介。”

我提出的问题，迄今未见陈先生作正面回答。只在《哲学研究》1990年5月号上看见陈先生写给编辑部的一封信。1996年陈先生新著《易传与道家思想》一书作为附录将此信收入。陈先生在信中说：“从吕先生文章的题目，使我想起庄子的一句话：‘自其异者观之，肝胆楚越也；自其同者视之，百物皆一也。’吕先生对于《老子》和《易传》的关系，可谓‘自其异者视之’，而对于儒家和《易传》的关系，则是‘自其同者视之’。”躲躲闪闪，不正面讨论我提出的问题，抛出《德充符》的话来遮掩。等于说你有你的理，我有我的理，是非不必分也不可分。于是我体悟了《孟子》“王顾左右而言他”一语的意义。其实陈先生与其引《德充符》此语，不如用《齐物论》的“彼亦一是非，此亦一是非”做遮掩，更为堂皇，更有助于“王顾左右而言他”。

陈先生的信绝口不言我的观点为什么不对，只下笼统结语，说什么“无论从辩证法或宇宙论的观点，要把《老子》和《易传》说成是两个根本不同的思想体系，而将《易传》和孔子说成是相同的体系，都是很难自圆其说的”。仍然一派宣判的口气。我怎么“很难自圆其说”，他硬是不讲。在我看来，倒是他“很难自圆其说”。

陈先生主意既定，乃置一切障碍于不顾，非把本属孔子的《易传》下放到战国，锻炼成为道家作品不可。受陈先生信的激发，我写了一篇题为《论〈系辞传〉属儒不属道》的文章，拿到1995年10月韩国岭南大学举办的第十届中国域外汉籍学术研讨会上宣读。随后，《国际易学研究》第二辑（1996年）发表了它。

它论述了以下四个问题：一、《系辞传》的道是儒家的道，不是道家的道；二、《系辞传》的“太极”或“太恒”不是道，太极与道是属于两个层次的范畴；三、《系辞传》“天尊地卑，乾坤定矣”乃道地儒家本色；四、《系辞传》讲仁义，讲礼，讲知，讲文明进步，讲“知柔知刚”，并是儒家特色，与道家绝不相谋。我想我是“自圆了其说”的，而且不曾感到“很难”。

陈先生发表在《哲学研究》1990年第5期的那封信还说，他与我“彼此思想差距太大，难以对话”。这话一半对，一半不对。说他与我“思想差距太大”，这一半对。我们思想差距的确很大，他说天道观和辩证法在孔子学派那里是一个空白，我说不是空白，而是丰富得很。他说《易传》辩证法思想来自道家《老子》，我说来自《易经》，与《老子》有重大区别。然而学术问题差距越大越好对话，如果我同你一般，对话还有什么必要。因此与我“难以对话”，这一半不对。

怎么“难以对话”？你说的是空白，我说不是空白。你说《易传》辩证法思想来自《老子》道家，我说来自《易经》，与孔子一致。你把我的论据拿过来一一否掉，岂不简简单单，何难之有！什么“难以对话”，分明是遁辞。

## 五、分清义理、象数两派界限

我主张循义理派的路子研《易》，促进《周易》研究的现代化，亦即让尽可能多的读者理解《周易》，接受《周易》，使《周易》在社会主义精神文明建设中起一点作用。不赞成象数派的理论、方法。按象数派的路子研究《周易》，不合《周易》的性质，将使《周易》更加难以理解，迫使广大读者走上占卜迷信的道路。

象数派易学可以作为易学史现象加以批判研究，却不可以用

来解释《周易》经传。我对汉易象数派,宋易图书派和清易象数派,书是读了一些,研究未深入。我在《周易辞典》出版时,首卷加一篇一万五千字的《前言》。里边扼要地叙述了易学史,着力批判了汉唐宋清有代表性的几位象数派易学家。其中于焦循及其易学三书置辞较多,口气也较苛,但是我敢说大体中肯,至今不悔。我说:“清代一些人大搞早已不甚合时的汉易,把易学拉上回头路。打大旗的人先是惠栋,后有张惠言、焦循二人。”“焦循更将虞氏易进一步雕琢活用,创为所谓旁通、相错、时行三事。汉易象数学至此达到登峰造极的程度。焦氏有《易图略》、《易章句》、《易通释》三书。焦氏对汉易之卦变、纳甲、爻辰、卦气等是有批判的,但是他的批判立足于汉易的立场进行。他提出的旁通、相错、时行三项解《易》方法,把一部《周易》弄得神乎其神,简直凡人无法理解,影响之大之坏,超过历史上所有的象数派。”“依他的旁通说,《周易》经传的每一个字都有其内在联系,而且纵横左右,交错联系。一个字出现于此,却可于别处找出道理。这样的《周易》非神不能作,非神不能读。哲学不见了,只剩下文字游戏。”

《周易》固然用象表意,不观象则不能解《易》,但是象是有限的,卦爻就是象,“卦爻之外无别象”(顾炎武语)。象数派的根本失误就在于无限扩大取象范围,企图给经传的每个字都找出象的根据,结果加重了《周易》的神秘性,卦爻之义完全被忽略。

我对象数派的这一认识,是通过读书的积累逐渐形成的。1993年夏,我赴台湾参加辅仁大学召开的中国哲学之回顾两岸讨论会,台北文津出版社总编辑邱镇京先生赠我一本牟宗三先生早年著作《周易的自然哲学与道德函义》。书中自然哲学以胡煦为例,道德函义以焦循为例,对胡、焦二人评价极高,认为是中哲史上真正称得上哲学家的两个人。此书立脚点是象数,但方法充满现代哲学意识,为一般象数派易学通论著作所不能比拟。我从这书

得益匪浅。第一,它客观上帮助我进一步认清象数派的要害。第二,通过它,我彻底弄清卦变说的真义。

接着我从《四库全书》中找来胡煦的巨著《周易函书约注》仔细研读,写一篇题曰《胡煦易学平议》的论文,带到1995年5月台湾大学主办的两岸《周易》学术研讨会上宣读。胡煦易学特色鲜明,从根本上说,属于象数派,却又有所超越。他明确否定《周易》是卜筮之书,极力反对用《周易》占卜。他特别看重乾坤两卦,创立系统的乾坤生成哲学,用“体卦主爻说”解释《彖传》,取代传统的“卦变说”。

胡书让我进一步认识了象数派追求一字一象的要害。他说“须知《周易》一《周易》则不可以闲文视也”;“须知读拟象之书与文字义理之书绝不相同。文字义理之书可以虚实字眼相间为文,且能低昂其声韵,故读之易解。若拟象之书,必须一字一义逐字领会乃可耳”;“凡书皆有文字义理可求,而《周易》则纯以象告。故煦之《函书》不憚繁言,逐卦逐爻逐句逐字释之”。一言以蔽之,胡氏释《易》,字字求象,一字不遗。例如《乾》九二“见龙在田,利见大人”,“大人”显然是一个成词,不应分开说;胡煦为了落实一字一象,一象一义的理论,硬是分开说。九是阳爻,故称大。二是人位,故称人。其说牵强附会,难以自圆。同在《乾》卦,九五明明在天位,何以亦有“大人”之象!

读胡书,我清楚了象数派的根本思路。原来汉代易学家所创互体、升降、爻辰、半象诸例,都以一字一象、一象一义为出发点。

但是胡书把汉宋人的卦变说彻底打倒,是对易学研究一大贡献。受胡书启发。我写了《略说卦变》一文,发表在台湾东海大学《中国文化月刊》1995年10月号上。拙文大意谓《周易》讲卦的生成,不讲卦变,卦变是汉宋人造成的。卦变说建立在对《彖传》“上下往来内外终始”八字错误理解的基础之上。

卦变说是象数派易学的理论骨干之一，由虞翻、李挺之、朱熹等人逐步造成，影响至为深远，至今坚信不移的人仍为数不少。不彻底推倒卦变说，易学研究难以走上正路。

苏轼《东坡易传》、程颐《伊川易传》、李惇《群经释小》，已对卦变说提出质疑，至胡煦《周易函书约注》用“体卦主爻”说解释《彖传》，才彻底推倒卦变说。可惜胡书收在《四库》，得见者少，故影响有限，未引起注意，滔滔说卦变者依旧。

## 六、关于朱熹易学

研《易》如果求真求实，不人云亦云，必然遇上如何对待朱熹的问题。朱熹学问承继程颐，而在易学上与程颐往往大相径庭。程颐作《易传》宗师孔子，接续王弼，绝不言卜筮。朱熹作《周易本义》倡言《易》本卜筮之书。程颐一生对周敦颐《太极图说》不置一词，朱熹作《太极图说解》，视《太极图说》如经典。程颐一向轻蔑邵雍的图书术数之学，朱熹视之为珍宝。程颐解六十四卦一从义理，朱熹解六十四卦以占卜为前提。程颐是纯粹的义理派，解卦虽不免亦有误时，但大方向始终不偏。朱熹解卦义理、象数、占卜兼顾，归根结底是重占卜、象数。程朱两大家，孰是孰非，一向是一笔糊涂账，罕见有人分辨。李光地主编《周易折中》虽先朱后程，而于“案语”、“总论”于朱义多有批评。李氏是较早敢于议朱的人。

金先生和我对朱熹的学术大体持批评态度，合作写过两篇议朱的文章。《论〈中庸〉——兼析朱熹中庸说之谬》，发表在《孔子研究》1994年第二期，复旦大学张汝伦先生主编《智慧的探索——中国哲学（1995）》一书收入此文，在编者序中给予肯定的评价。《释“克己复礼为仁”》，发表在《中国哲学史》1997年第一期，文章结论说，“朱熹《论语集注》对此语的解释、训诂与思想全不对。用

朱熹《集注》研究朱熹思想，恰恰相当，若用以讲《论语》，无异于郢书燕说”。

两文发表后未见有明确的批评意见。但是韩国学者对我所写的另一篇批评朱熹易学观点的文章却持有批评态度。1994年8月，《人民日报》社和韩国《东亚日报》社联手在曲阜举行“孔子思想与廿一世纪”中韩双边学术讨论会。会议指定我以《儒学与〈易经〉研究之今后发展》为题发表文章。我批评了朱熹的儒学与易学，用词比较激烈，引起与会韩国学者的注意，并持有不同的意见。由此我知道韩国学者尊崇朱熹，非同一般。

为了解韩国学者的易学思想，我开始着手研究李栗谷、李退溪两位大思想家，读了《栗谷全书》和《退溪学文献全集》两部大书，写了《栗谷易学思想浅述》，在1996年10月韩国江陵栗谷思想国际学术会议上发表。后又写了《退溪易学初论》，于1998年6月汉城周易国际学术会议上发表。

韩国这两位大学者都学宗朱熹，继承朱熹的理学思想。二人在理气关系问题上虽存在分歧，易学观点不尽相同，而对朱熹的易学思想都有所保留，都不赞成研《易》耽迷于术数，都充分肯定程颐《易传》的价值，则观点相近。由此我得知，即便在学宗朱子的韩国，朱熹的易学思想也不是被无条件地接受。

## 七、我的易学见解

我的易学见解可概括为以下几点：

- 一、今本《易经》是周代之易。六十四卦次序及卦爻辞出自周文王之手（或许有周公旦参与）。《周易》是用以推翻殷纣王统治的理论武器。它的乾坤哲学与《连山》、《归藏》二易根本不同。
- 二、孔子所作《易传》是对《易经》义涵的发掘、发挥，思想源于《易

经》，也属于孔子。不是它受战国道家的影响，而是战国道家受它的影响。三、自孔子始，经王弼、孔颖达、程颐、李光地诸人形成的义理派易学观点与方法符合《周易》之本义，汉、宋、清的象数派易学为追求一字一象、一象一义而广造易例的方法不足取，卜筮术数尤须批判。四、《周易》之宇宙论、辩证法与老道家是两个根本不同的思想体系，不应混为一谈。五、朱熹言《易》虽不废义理，毕竟以象数作为注易读易之根本。初学易者，于程朱应有所选择，宜以程颐《易传》为先，朱熹《本义》暂不读亦可。

（原载张世林编《学林春秋》，第  
三编上册，朝花出版社，1999年）

## 我的易学观

总的说来,我的易学体系承自恩师金景芳先生,但是我有我的特点。兹将我有所开拓有所发展之处,撮其要者记述几点:

### 一

1990年前后学术界有人提出新见解,说《易传》是受道家思想影响的战国人作品,甚乃干脆说《易传》就是道家著作。我不同意,我认为《易传》与道家《老子》属于两个根本不同的思想体系。我的根据是:“《易传》的天道观与《老子》根本对立。《易传》的最高范畴是太极,太极是物质性实体。《老子》在太极之前加上一个道。道是老子虚构出的超物质的规律,也是观念性实体。《老子》提出‘弱者道之用’的命题,强调守柔抱一,主张自然无为,使它的辩证思维实际上半途而废。而《易传》‘一阴一阳之谓道’的命题和‘知柔知刚’、‘变通趋时’的特点把它对世界的辩证认识推向较高的程度。在辩证法这两个体系最容易接近的领域里,《易传》与《老子》却相去甚远。只有在不承认上帝鬼神的存在上它们是共同的,然而由于《易传》主张‘神道设教’,它们又远远分开。说到思想渊源,《老子》受殷易《坤乾》的影响分明较深,而《易传》与《坤乾》有着截然不同的思想内涵,它的思想理所当然地来自《周易》



古经,又与孔子及其儒家学派一致。我们的结论只能是:《易传》与《老子》是两个不同的思想体系,《易传》的思想骨干得自孔子及儒家,而与《老子》无关。《老子》思想可以上溯至殷易《坤乾》,它绝不可能是《易经》与《易传》发展的中介。”(《〈易传〉与〈老子〉是两个根本不同的思想体系》)

二

近两年又有人不从思想体系着眼,抓住《系辞传》的某些词句与道家相似,便说《系辞传》是道家作品。我从四方面反驳这一似是而非的观点:一、《系辞传》的道不是道家的道;二、《系辞传》的太极(或太恒)不是道;三、《系辞传》的“天尊地卑,乾坤定矣”不是道家思想;四、《系辞传》讲仁义礼知,讲文明进步,讲知柔知刚,是儒家本色,与道家绝不相谋。(《论〈系辞传〉属儒不属道》)

三

《周易》的思维方式问题,近年学术界多有讨论,意见颇多分歧。我认为“《周易》思维的独特之处在于它所用不是语言符号。八卦、六十四卦、三百八十四爻不表示音节、字义、概念,不是语言。用非语言符号组成一个完整圆融的系统,把具体世界和价值世界囊括无遗,除《周易》这个哲学体系之外,找不出第二个”。孔子把《周易》的非语言符号称作象。“它不是具体的形象、影象、画象,它是由具体达于抽象的象,是超越语言和任何具象的象。它具有普遍意义,能反映具体世界和价值世界的各类关系以及形上之道”。“《周易》这种思维方式极其特别,它归入任何一类思维方式都不合适。艺术创造如文学、绘画、音乐、雕塑等等的思维是形象

思维,即借助具体、个别的形象表现一定的思想或美感经验。《周易》的象是抽象的、普遍的,当然不属于这一类。理论作品如古今中外众多的哲学、经济学、政治学、教育学等著作的思维是抽象思维,即借助语言符号通过概念、命题、推理等逻辑手段表现思想,《周易》不使用语言文字符号和概念、命题、推理的办法表达思想,故也不属于这一类。还有一种实质是直觉思维的所谓灵感思维,《周易》的思维与这种思维尤其不相干。《周易》的思维是特殊的抽象思维,即非语言符号的浑沦思维。”(《〈周易〉的哲学精神》)

#### 四

《周易》的重点在人生论。“《周易》由天道说起,而其终极关怀在人间。《周易》的自然哲学毕竟落实在人文精神上,所以《周易》讲伦理讲道德。《周易》最令人折服的一点是它把人立于顶天立地的地位。人在《周易》中是主体也是客体,首先是主体。人是主体,且人本身就是目的。人为了完善自己才须修养,修养不是为了任何别的目的。孔子讲‘古之学者为己’是也。这是《周易》人文精神之根本处”(《〈周易〉的哲学精神》)。

#### 五

《周易》将自然哲学与道德哲学统一起来的原理是这样的:“《周易》的天道地道皆有道德价值,都是善的。人间修养的最高目标就是仿效这个善,成就这个善。故有‘天行健,君子以自强不息’,‘地势坤,君子以厚德载物’之说。”“《周易》首先把具体世界的条理性、秩序性揭示给人看,然后告诉人们人间行为相互关系亦当如此。事实不如此,那么人就须从自身做起,调整之,克服之。

就是‘进德修业’，‘学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之’，‘敬以直内，义以方外’，功夫全在践履上。这与古希腊、近代西方根本不同，与中国道家大为不同，与后世儒家有所不同。”（《〈周易〉的哲学精神》）

## 六

我一直在怀疑卦变说，受清康熙年间胡煦《周易函书》（收在《四库全书》）的启发，我得出以下结论：一、《周易》只讲卦之生成，不讲卦变。卦变是汉人宋人发明创造的。二、卦变是汉人所创众多易例中的一种，不能说互体、反对、旁通、升降等也是卦变。三、卦变说建立在对《彖传》“上下往来内外终始”八字错误理解的基础之上，其要害是认为六十四卦生成之后卦体继续变动，继续相互生成，故卦变说是一个混乱的、错误的生成论体系。四、苏轼、程颐、李惇未能从根本上批倒卦变说。在理论上彻底批倒卦变说的是清初胡煦的《周易函书》。胡氏发前人所未发，用“体卦主爻”说解释《彖传》“上下往来内外终始”八字，至为正确。可惜书入《四库》，知者不多，影响不大。（《略说卦变》）

（选自拙文《继承与攀登》，吉林大学五十周年校庆学术论文集《我的学术思想》，1996年）



## 第二编

---

### 《周易》之义理



## 《周易》的哲学精神

《周易》影响中国人精神生活数千年之久，至今不但势头不减，且越来越远及中国域外。此无它，乃其自身哲学精神的独特魅力使然。《周易》哲学精神的魅力何在？为使思维灵活些，以下不分章节，任我笨拙的思路层层说开去。

### 一

古有三《易》，六十四卦非《周易》所独具，前已有之。《周礼》有云：“掌三《易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。”<sup>①</sup>孔子也说：“我欲观夏道，是故之宋，而不足征焉，吾得《坤乾》焉。”<sup>②</sup>郑玄说“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》”，<sup>③</sup>又说孔子所言《坤乾》就是殷易《归藏》。<sup>④</sup>如此说来，夏殷周三代各有《易》书，且都有八卦、六十四卦。这一点对于我们了解《周易》至关重要。

六十四卦虽早已存在，但是排列次序三《易》必不相同。《连山》，顾名思义，必《艮》卦居首，其含义今已无从知晓。《归藏》，既又称《坤乾》，必《坤》卦居首，《乾》卦居《坤》卦之后，其含义如何今亦难明。然而有一点可以肯定，它若有卦辞的话，《坤》卦不会是“元亨利牝马之贞”，《乾》卦不会是“元亨利贞”。而且可以知道

它贵柔顺,重母统,与《周易》谓天施地生、刚柔迭用者迥异。

据此我们会产生一点理解,《周易》特殊之处首在卦序,所谓周文王演《易》,可能是按照他的思想重新排列六十四卦顺序,不是益八卦为六十四卦。六十四卦早已存在,不待周文王重。《周易》以《乾》卦居首,《坤》卦次之,其含义与《乾》、《坤》两卦卦辞密合无间。排列《周易》卦序者与系卦辞者必为同一人。如果卦辞出于周文王之手,那么排卦序的人也应当是他。我强调这一点,是因为它对于我们了解《周易》的哲学精神很重要。我们仅仅注意到《周易》是经过很长的时间,通过多人的智慧创作而成,远远不够,还要知道《周易》之产生是《易》发展史上的重大突破,是《易》走向成熟的标志。

## 二

《周易》传依经而作,经因传而兴,经传一贯,相辅以成。此道理豁显,不应成为问题,然而问题自古迄今一直存在。朱熹就把经传劈成两截看,他说,“八卦之书本为占筮,方伏羲画卦时止有奇偶之书,何尝有许多话说。文王重卦作繇辞,周公作爻辞,亦只是为占筮设,到孔子方始说从义理”。“盖《易》只是个卜筮书,藏于太史大卜以占吉凶,亦未有许多话说。及孔子,始取而教,绎为‘十翼’:《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《杂卦》之类,方说出道理来”。<sup>⑤</sup>在朱熹这里,整个《周易》是一部彻头彻尾彻里彻外的卜筮书,并无哲学可言,孔子作“十翼”是自外加入些道理,非《周易》之本义。

朱熹这一认识影响至深且久,直至今日人们未摆脱它的束缚。今日只是对“十翼”的评价有所提升,对《周易》经的部分则贬抑如故。例如徐复观先生认为《周易》原是卜筮之书,其卦辞爻辞“有



如今日江湖术士的测字看相算命,除了反映当时若干的流行观念或社会事物以外,原无多大哲学意味、思想价值的。赋予《周易》以哲学的意味,当来自作为《易传》的‘十翼’”。⑥“《易传》的作者,导入阴阳的观念而加以发展,这对卦爻的解释是一大进步”。徐先生对《易传》哲学意味的肯定略有加重,而将《周易》经传劈作两截则比朱熹更加明确,对《周易》经部分思想价值的贬抑尤胜过朱熹。朱熹毕竟未曾否认八卦、六十四卦的阴阳观念,而徐先生却说阴阳观念《易经》本无,是《易传》的作者导入的,给《周易》经传之间划上一道更大的隔限。

把《周易》经传劈为两截,分别对待的观点,已为中国大陆和台湾易学界越来越多的人所接受。我不赞成这一观点,因为它不符合事实。事实是怎样的呢?事实是孔子依经而作传,传因经而发。经包括八卦、六十四卦、三百八十四爻、卦辞爻辞,孔子一一加以解释、说明,加以总体的开掘,因而有“十翼”之作。“十翼”固然非全出孔子亲撰,其中有前贤遗说、后人窜入以及弟子追记孔子生前言论,可是思想应属于孔子。属于孔子,也属于《易》。《易传》思想水平或高过经,但不至于与经有歧异。例如阴阳观念,从八卦产生时起已经存在。一、--两个符号就是阴阳。倘无阴阳,八卦、六十四卦、三百八十四爻何由而来?《易》虽不用阴阳二字,阴阳的观念是有的。孔子说:“《易》之义谁(唯)阴与阳,六画而成章。”⑦可见阴阳观念乃《易》所固有,非孔子导入。阴阳是中国人最早有的哲学观念之一。《连山》、《归藏》、《周易》都使用它。至于用语言表述,写成文字,早在西周幽王二年,伯阳父议论三川皆震时,就说:“阳伏而不能出,阴迫而不能蒸。”⑧因此不能说阴阳观念是道家、阴阳家的发明和专利。有人咬定《易》中阴阳观念是《易传》导入的,是因为他们要把《周易》经传劈作两截。

我们从另一角度也可证明《周易》经传浑然一体,不可隔限。

《周易》本有卜筮的一面，又有哲学的一面。《易传》释经舍卜筮而取哲学。孔子说：“《易》，我复其祝卜矣，我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德，又仁且智而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者或以《易》乎？吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。”“《易》又（有）天道焉，而不可以日月生（星）辰尽称也，故为之以阴阳。又（有）地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之以柔刚。又（有）人道焉，不可以父子君臣夫妇先后称也，故要之以上下。”<sup>⑧</sup>孔子这些自白的话明白无误地告诉我们，他对《易传》负有责任，有解释权；他与史巫都治《易》，而指归不同。巫知用不知数，史知数不知德。他则“观其德义”，“求其德”，而且是“而已”，不涉筮数。“德义”、“德”所指其实是哲学。讲《易》重哲学不言卜筮，岂不正是《易传》的特点。言“观”言“求”尤堪注意，《春秋》其义孔子言“窃取”，<sup>⑨</sup>意谓他据鲁史旧文而加入己意，故司马迁说孔子“作”《春秋》，<sup>⑩</sup>《易》之德义孔子言“观”言“求”，意谓他观《易》之象探求《易》之德义而非另有所加，故司马迁说孔子“序”《易传》。<sup>⑪</sup>司马迁用词不苟，所言“序”《易传》正合孔子本意。严格地说，《易传》不可言作，所言道理全是由《易》中“观”出“求”出的。

我之所以不赞成把《周易》经传劈作两截，还因为劈作两截实质上是要把《周易》哲学一股脑儿归诸《易传》，贬《易》之经只是卜筮之书，另无其他。这不合情理也不合事实。倘若《周易》经传可劈作两截，则《周易》经部分之义不明，《易传》之义失据，而整个《周易》的哲学精神不显。《周易》经传哲学必须一并看。

### 三

我以为《周易》哲学与中外别的哲学相比，第一个独特之处是

它的思维方式。《周易》的思维方式有两个特点,即使用非语言符号思维及其浑沦性。这使它在全世界的古今哲学体系群中碣然特立,独一无二。说《周易》的思维是符号思维,固然不错,但是不准确。任何思维都离不开符号,符号思维不能构成任何思维的特点。《周易》思维独特之处在于它所用不是语言符号。八卦、六十四卦、三百八十四爻不表示音节、字义、概念,不是语言。用非语言符号组成一个完整圆融的系统,而把具体世界和价值世界囊括无遗,除《周易》这个哲学体系之外,找不出第二个。

这当然不待后世人发现,孔子早就斩钉截铁地说过,“书不尽言,言不尽意。然则圣人之意其不可见乎?圣人立象以尽意”。<sup>①</sup>我们称做非语言符号,孔子称做象,其实一也。象或非语言符号,问其究竟,又是什么呢?它不是具体的形象、影像、画像,它是由具体达于抽象的象,是超越语言和任何具象的象。它具有普遍意义,能反映具体世界和价值世界的各类关系以及形上之道。

《周易》这种思维方式极其特殊,把它归入任何一类思维方式都不合适。艺术创造如文学、绘画、音乐、雕塑等等的思维是形象思维,即借助具体的个别的形象表现一定的思想或美感经验。《周易》的象是抽象的、普遍的,当然不属于这一类。理论作品如古今中外众多的哲学、经济学、政治学、教育学等著作的思维是抽象思维,即借助语言符号通过概念、命题、推理等逻辑手段表现思想。《周易》不使用语言文字符号和概念、命题、推理的办法表达思想,故也不属于这一类。还有一种实质是直觉思维的所谓灵感思维。《周易》的思维与这种思维尤其不相干。《周易》的思维是特殊的抽象思维,即非语言符号的浑沦思维。

那么用文字表达的卦爻辞是不是非语言符号思维呢?我以为也是。卦爻辞虽然表现为语言,究其实,还是象。卦爻辞是对卦爻象的摹拟,不是分析、论述。故就思维而言,它徒具语言的形式,而

实质是象。孔子于卦爻辞称系不称作,大概也出于这个原因。再者,卦爻辞摹拟卦爻象的方式是浑沦的而不是分析的。象数派易学家们把卦爻辞乃至《易传》的一字一词都分别落实到象上,所谓“《周易》一字一象,亦遂一象一义。《周易》无闲文并无虚字”,<sup>④</sup>不符合《周易》实情。若果能如此,系卦爻辞则变成了对神秘意码的破译,连思维也不是。这样的卦爻辞非神系不上,非神读不懂。

另一种意见,认为卦爻辞的语言“也可谓之‘《易》三体:赋、比、兴’,即事实描述之语言,隐喻意蕴之语言,与创造幻想力之语言,后者尤赖诸象征化妙用,使意义充分发挥而彰显”,<sup>⑤</sup>也不合适。用赋、比、兴说卦爻辞,等于把辞与象分开,单独看辞。然而辞犹象,辞、象分不开。象不能说以赋、比、兴。“元亨利贞”这条辞是摹拟《乾》卦卦象的,其涵义是健,你说这健是赋是比还是兴!

总而言之,卦爻辞和卦爻象一样,都是非语言符号的浑沦思维。唯其是非语言符号思维,才能尽意,才能“成天下之务”,“冒天下之道”。<sup>⑥</sup>

#### 四

关于天概念。《周易》哲学始于八卦,而八卦以自然之天的天概念的产生为前提。自然之天的天概念产生于何时,八卦即产生于何时。中国自然之天的天概念产生于尧的时代,与当时天文学的发展有关。《尚书·尧典》讲“乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时”,“期三百有六旬有六日,以闰月定四时成岁”。这表明尧时人们对于天的认识发生突破性进展。先前对苍苍茫茫的天和日月出没盈亏的现象不能看不见,但是不认识,不知道年、时、月、日,只能根据更原始的火历即观察天上之二十八宿东方苍龙七宿之一的大火(心宿二)的视觉动态确定春种秋收时节以及安排

极其粗糙的生活时序。在实行火历的时代,人们不知天的本质是什么,把天想像为有意志的主宰之神是必然的。现在不同了,以日月运行为内容的阴阳历产生了,落后的火历被取代。由于人们注意到太阳和月亮的行踪,发现它们在某些恒星星座上的有规律而无差忒的定期交会,一个广阔的、具体的天体世界在面前展开了。这个新世界的界限虽然不知道,它在人类足下的大地之上之外却是清楚的。于是在中国思想史上在主宰之天的天概念之旁第一次产生了自然之天的天概念。于是八卦的产生才成为可能。因为八卦之《乾》《坤》两卦之健顺性质是用自然之天与地表象的,《系辞传》说包牺氏始作八卦,肯定不可信。那段话讲圣人仰观俯察远取近取作八卦虽有道理,却必是后世人所窜入,非孔子旧文。

高怀民先生说“以天为有意志的神道思想”是民间的信仰,“知识分子在思想中已视天为哲学的形上义”,<sup>⑩</sup>可谓真知灼见。中国古代确实如此,平民百姓以天为有意志的神,知识分子尤其是突出的思想家则以天为哲学的形上义,不以为神。但是出于神道设教的目的,思想家们一面在哲学上坚持天的形上义,一面在现实生活中又提倡郊天祭祖。这种情况自尧时产生八卦时已经开始,孔子及后世儒家一直如此。了解这一历史的事实,才能真正了解中国古代哲学家尤其孔子的思想底蕴。荀子说:“雩而雨,何也?曰,无何也,犹不雩而雨也。日月食而救之,天旱而雩,卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也。故君子以为文而百姓以为神,以为文则吉,以为神则凶也。”<sup>⑪</sup>《周易》原本起于卜筮,然而其天概念却纯是自然之天,其整个的哲学精神不见有神道的意味,《易传》更如此。至于孔子本人,作为一位聪明睿智的哲人,治《易》与史巫不同,不问占卜而重义理。他的天概念内涵必然是自然之天。表现在《论语》里,孔子说“唯天为大,唯尧则之”,<sup>⑫</sup>“天何言哉,四时行焉,百物生焉,天何言哉”,<sup>⑬</sup>既言尧效法,四时行,百物生,天

当然是自然之天。孔子特重祭祀,强调郊天祭祖,则是出于历史的局限,出于神道设教的用心,即荀子讲的“君子以为文”,不代表他的哲学精神。

## 五

关于道。中国古代哲学意义上的道字,是两个概念。《老子》第一章讲“道可道,非常道”,这可道之道即非常道,是变动不居,存在于天地万物中的道,亦即《管子》说的“道之与德无间”<sup>①</sup>的道,《庄子》说的“在蝼蚁”,“在稊稗”,“在瓦甓”,“在屎溺”,“每下愈况”,“无乎逃物”<sup>②</sup>的道,《中庸》说的“不可须臾离也,可离非道也”的道。《周易》讲的天之道、地之道、人之道等等是这个道。此道不具有本体性质。

另一个道是不可道的常道。《老子》第十四章、第二十一章、第二十五章和《庄子·大宗师》描述的就是这个常道。它的性质是无德无舍,独立不改,生天生地,超越时空。它显然与柏拉图的“观念”、黑格尔的绝对精神相似,在中国先秦是独属于道家的本体论范畴。有无此范畴,是道儒两家界限之所在。我说道儒是两个根本不同的哲学体系,以此。中国大陆学界时下正有《易传》属道属儒的争议,我力主《易传》属儒不属道,亦以此。

《周易》不讲常道。《周易》具有本体意义的范畴是太极。太极是什么,各家说不同。汉儒说,“太极元气,函三为一”,<sup>③</sup>“极中之道,淳和未分之气也”,<sup>④</sup>“惟初太极,道立于一,造分天地,化成万物”。<sup>⑤</sup>朱熹说:“易者阴阳之变,太极者其理也。”<sup>⑥</sup>宋儒说太极,大多与朱熹同。汉儒谓太极是气,是天地万物之根,是对的。宋儒以理释太极,不足取。张岱年先生说:“太极是天地未分的原始统一体。”<sup>⑦</sup>是关于太极的恰当的现代表述。如果说《周易》有本体论

的话,那么太极就是。但是太极不像西方哲学所谓与现象对立的、是现象背后的唯一实在的本体。

《周易》的道是非常道,有德有舍,与物不可须臾离。此道不是道家的常道,也不是太极。《系辞传》所说“一阴一阳之谓道”,“形而上者谓之道”,是《周易》道概念之根本定义。然而各家解释不同。崔憬说:“凡天地万物皆有形质,就形质之中,有体有用。体者即形质也,用者即形质上之妙用也。言有妙理之用以扶其体,则是道也。”<sup>⑧</sup>以体用说形下之器、形上之道,有一定的道理。朱熹说:“阴阳是气不是道,所以为阴阳者乃道也。若只言阴阳之谓道,则阴阳是道。今曰:‘一阴一阳’,则是所以循环者乃道也。”<sup>⑨</sup>又朱熹答“形而上下,如何以形言”问说:“此言最的当,设若以有形无形言之,便是物与理间断了。所以谓‘截得分明’(按程颢语)者,只是上下之间,分别得一个界止分明,器亦道,道亦器,有分别而不相离也。”<sup>⑩</sup>说所以为阴阳者乃道也,所以循环者乃道也,说道器不离,道器皆形,区别在于一在形上一在形下,这也是对的。

《周易》的道是有价值意义的。天之道、地之道等自然界的道,是具体世界中客观存在的,本无价值可言,然到得《周易》里,任何道都有价值意义。《系辞传》紧接“一阴一阳之谓道”之后是“继之者善也,成之者性也”两句。宇宙万物处在永恒的生生不已的变化中,变化即流行,流行表现为过程,过程始而有终,终而复始,亦即元亨而利贞,贞下又起元。这就是继。继必流行畅通,无窒无碍。这就是善。一阴一阳之继继不断地流转,实无道德价值可言,《周易》却以为它是人间道德的一个根源。故大象有“天行健,君子以自强不息”,“地势坤,君子以厚德载物”之语。《周易》凡言道皆有善义,如“乾道变化,各正性命”(《乾·彖传》),“坤道其顺乎”(《坤·文言》)。孔子本人亦如之,如“就有道而正焉”,<sup>⑪</sup>“天下之无道也久矣”,<sup>⑫</sup>“朝闻道,夕死可矣”,<sup>⑬</sup>天道地道皆善,人

间修行的最高目标也就是仿效这个善,成就这个善。故《乾·文言》说只有大人(圣人)能“与天地合其德”。宋人称此义曰“天人合一”,至为切当。牟宗三先生说:“中国人始终认为这个‘继’为善,而全部道德哲学也无非解析这个‘继’之善,而其最高的理想也无非求这个‘继’之善。”<sup>④</sup>亦极得要领。

## 六

关于生成哲学,《周易》运用八卦、六十四卦、三百八十四爻的非语言符号系统展现了一幅完美的、具有鲜明特色的宇宙论体系。有人称之为生命哲学,有人称之为生成哲学。称生命哲学,多少含有神秘色彩,称生成哲学则准确地揭示了《周易》之自然哲学的特质。最早把《周易》作为自然哲学加以研究的,是清人胡煦。胡氏著有《周易函书》,收入《四库全书》。他的易学属于我一向不以为然的汉易象数派系统,但是他花大工夫探索《周易》自然哲学本质,我又不能不赞同。

胡煦正确地肯定《周易》是拟象以言道之书,非占卜之书,否定汉宋人的卦变说,在很大程度上超越了象数派易学的界限,从而揭示了《周易》生成哲学的真面目。依胡氏的研究,《周易》生成哲学可概括如下:一、天地万物在流行变化中生成,生成表现为继继不断的过程。《周易》哲学的全部意义就在于表现这生成的过程。二、乾坤不等于天地,乾坤抽象而天地具体。乾坤即阴阳即刚柔,刚柔相索相交产生八卦、六十四卦。八卦是八种变化的态势,不是八种要素。三、元亨利贞是乾之四德,不关人事。它大体反映天地万物生而又生的过程。元相当于太极,亨动而阴阳剖判,乾与坤交,是以利贞而生成定体。四、生成过程表现为无穷多的时位兼俱的点,六爻是一个定体中无穷多时位兼俱的点的概括。六爻构成



的一卦显示一个定体即一个过程。五、《彖传》之内外往来上下始终八字的意义是阐释体卦主爻、刚柔静动的关系。初上九六二三四五八个字命爻显示一卦由爻时位构成的生成过程。六、太极是一切生成过程的究竟本根。

胡煦《周易函书》虽然过于拘泥象数，却彻底抛弃了汉易象数派的错误方法，《周易》不同于西方哲学的本体论、宇宙论体系因此被他揭示出来。

## 七

关于时中观念。《周易》既讲变化，变化必表现为过程；既是过程则必有时（当然也有空），时通过卦爻表现。六十四卦是个大过程，一卦即此大过程之一时。只一卦无所谓时。六爻成一卦，一卦是个小过程，一爻即此小过程之一时，只一爻也无所谓时，时在六十四卦和六爻的流行变动中显。故有“六位时成，时乘六龙”<sup>⑧</sup>和“卦者时也，爻者适时之变者也”<sup>⑨</sup>之说。《周易》六爻当位为好，居二五之中为最好。这是因为当位居中恰是变而通之时。表现在自然界是阴阳调谐，刚柔和顺，一切全无窒碍。推及人事，是关系顺遂，行为合宜，在在不见牴牾。

就人事而言，行为合乎时宜是中，故孔子时、中连言，讲“君子而时中也”。<sup>⑩</sup>时中，究其极，就是中。中是《周易》哲学精神的一大特色。它源自尧舜。尧禅位与舜，舜与禹，皆交代“允执其中”一句话。<sup>⑪</sup>至孔子、孟子而发扬光大。孟子以权喻中，<sup>⑫</sup>最为明通。孔子讲“无可无不可”<sup>⑬</sup>和“过犹不及”，<sup>⑭</sup>是中之确解。前句指示做事要因时制宜，把握时机。后句指示因时制宜之后，行动起来还要把握分寸，使无不及亦无过。子思作《中庸》，发挥《周易》中哲学，创中和概念，以喜怒哀乐之未发喻中，发而皆中节喻和，谓中为天

下之大本,和为天下之达道,尤具理论意义。这等于中概念被施用于本体和现象界,未发而真实存有的中称中,犹如本体。已发亦真实存有的中称和,犹如现象界。中与和其实是一,不是二。由此可见《周易》和《中庸》不把本体与现象分开对待。

后世儒家如朱熹就不同了,朱熹对《周易》及《中庸》的中哲学实际上不曾理解。儒家有个道统说,其内容是“允执其中”的中,由尧舜禹汤文武周公传到孔孟。朱熹以继统者自居,给道统加上“人心惟危,道心惟微,惟精惟一”<sup>④</sup>三句,为他的人性说张本,冲淡了中哲学的意义。且又释中为“不偏不倚”,<sup>⑤</sup>抛弃了“无可无不可”、“未发谓之中,发而皆中节谓之和”的正解,阉割了中哲学的精髓。不能说朱熹是真懂《周易》的人。

## 八

关于仁知。《周易》首先面向自然界,由天道说起,而其终极关怀在人间。《周易》的自然哲学毕竟落实在人文精神上。所以《周易》讲伦理讲道德。《周易》最令人折服的一点,是它把人置于顶天立地的地位。人在《周易》中是主体也是客体,首先是主体。人是主体,且人本身就是目的。自然界仅仅在对人有价值的时候,才被重视。人为了完善自己才须修养,修养不是为了任何别的目的。孔子讲“古之学者为己”(《论语·宪问》)是也。这是《周易》人文精神之根本处。

《周易》的道德哲学极丰富,但是主要在于仁知两项。成就一个完善的人格须仁须知。仁者是君子,仁知俱足是圣人(或称大人)。这理想的、超拔的人首先植根于现实之中,故孔子有《周易》“立人之道曰仁与义”之说。<sup>⑥</sup>这是说仁义是人之为人的两个必备条件。什么是仁义?孔子说,《周易》“有人道焉,不可以父子君臣

夫妇先后尽称，故要之以上下”。<sup>④</sup>这里用“上下”代替“仁义”，是知仁义是现实人伦关系亲疏尊卑等差之概念表示。孔子又说：“仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”<sup>⑤</sup>又说仁者“爱人”。<sup>⑥</sup>是又知仁义是人间伦理关系的产物。它只说人，不关万物。其要点是爱人。谁爱人？我爱人。“爱人”这句话实不简单，它的用意在于凸显每一个人的自我，自我的独立人格。在此，能否行仁行义，关键在自我，自我才是第一重要的。所以孔子又有“己欲立而立人，己欲达而达人”，<sup>⑦</sup>“己所不欲，勿施于人”，<sup>⑧</sup>“为人由己，而由人乎哉”，<sup>⑨</sup>“我欲仁，斯仁至矣”<sup>⑩</sup>之一系列能仁与否全在自我的言论。同时由此也看出，独立人格之根源首先在人伦关系，其次才是内在精神状态的表露。朱熹讲“仁者爱之理，心之德也”，<sup>⑪</sup>非《周易》义。至于为仁之方，就《周易》而言，不重内省，而主践履，与宋明理学家的主张不同。

知，是智慧上事，也是德目。知者须“知微知彰，知柔知刚”，“见几而作”，<sup>⑫</sup>把握中道，极高明者达到“精义入神”、“穷神知化”<sup>⑬</sup>之德盛仁熟的程度。此极难能，非圣人做不到。故孔子说：“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”<sup>⑭</sup>

## 九

关于由天道推及人事。《周易》究竟如何将自然哲学与道德哲学统一起来，是个严重的大问题。古人只说：“《易》之为书，推天道以明人事者也。”<sup>⑮</sup>怎样推天道以明人事，并不得要领。今人牟宗三先生说：“中国式的道德观即是人间行为的相互关系的至当之则”，而《周易》“完全承认自然之条理，即具体世界的变动是有条理的，并不是混乱的。道德上的当与不当即建基于此”。“世界本来是有条理的，故用不着柏拉图的理型世界。道德律即是天地

之节,所以用不着康德的先天的超越的克己律。即既不用出世,复不必后返,于变动的具体世界中求之即可”。<sup>⑤</sup>尽管这话是牟氏青年时代在北大读书时讲的,我还是以为很朴实很贴切,符合《周易》的哲学精神,因而并非不成熟。他的道理不难理解:《周易》首先把具体世界的相互关系的条理性、秩序性揭示给人看,然后告诉人们人间行为的相互关系亦当如此。然而事实不如此,那么人就须从自身做起,调整之,克服之,使“与天地合其德,与四时合其序”。<sup>⑥</sup>而《周易》指示个体的人应当做的,没有别的,就是“进德修业”,“学以聚之,问以辩之,宽以居之,仁以行之”,<sup>⑦</sup>“敬以直内,义以方外”,<sup>⑧</sup>工夫全在向外的践履上。我只能补充一点:人间的道德追求除天道的根源之外,现实的人间相互关系的制约,也是一个动力。这显然与古希腊、近代西方根本不同,与中国道家大为不同,与后世儒家有所不同。《周易》这一哲学精神,对当代中国人的精神、文化建设必将起积极的作用。

## 十

结语。把上述讨论概括如下:一、《周易》的哲学精神与古希腊、近代西方以及中国道家老庄都不同,它用象即一种全世界独一无二的非语言符号系统进行浑沦的而不是分析的抽象思维,因此它反映的生成变化中的世界必是整体的、统一的。二、它涵盖自然与人,绝不把具体世界、价值世界分作两截。它由天道推及人事,追求天人合一,而重点在人。它的伟大人文精神主要表现为两点:第一,人本身就是目的,一切从个体人的自我出发。第二,它设想的独立人格既是超拔的,又深植根基于现实之中,故完善而可行。三、它由经传一致构成的体系展现了与众不同的本体论、宇宙论。它的中、太极、道、仁、知诸概念,它的实践意识,是中国传统文化的

理论脊梁。四、这就是《周易》的哲学精神！它坚定地自远古走来，它古老，鲜活，富于魅力，它将陪同并鼓舞现代中国人直面 21 世纪的文化挑战，勇敢地向未来走去。

- 
- ①《周礼·春官·大卜》。
  - ②《礼记·礼运》。
  - ③孔颖达：《周易正义》卷首引。
  - ④郑玄：《礼记·礼运》注。
  - ⑤《朱子语类·易类》。
  - ⑥《徐复观集》，北京：群言出版社，1993 年，289 页、292 页。
  - ⑦陈松长、廖名春：《帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉释文》，《道教文化研究》第三辑，上海古籍出版社，1993 年，435 页。
  - ⑧《国语·周语上》。
  - ⑨同⑦。
  - ⑩《孟子·离娄下》。
  - ⑪《史记·自序》。
  - ⑫《史记·孔子世家》。
  - ⑬《周易·系辞上》。
  - ⑭胡煦：《周易函书》，台北影印文渊阁《四库全书》第四八册，848 页。
  - ⑮《方东美集》，北京：群言出版社，1993 年，271 页。
  - ⑯《周易·系辞上》
  - ⑰高怀民：《补全本中国先秦与希腊哲学之比较》，作者自印，台北，1988 年，195 页。
  - ⑱《荀子·天论》。
  - ⑲《论语·泰伯》。
  - ⑳《论语·阳货》。
  - ㉑《管子·心术》。
  - ㉒《庄子·知北游》。
  - ㉓《汉书·律历志》。
  - ㉔郑玄：《周易郑注》，王应麟辑，《丛书集成初编》，上海：商务印书馆，1936 年，93 页。
  - ㉕《说文解字》一部。

- ②⑥ 朱熹:《周易本义》,天津市古籍书店影印本,1986年,314页。
- ②⑦ 张岱年:《中国哲学发微》,山西人民出版社,1981年,374页。
- ②⑧ 李鼎祚:《周易集解》引,见李道平《周易集解纂疏》,《丛书集成初编》,上海商务印书馆,1936年,416页。
- ②⑨ 《朱子语类》卷七四,易类十。
- ③① 《朱子语类》卷三二,易类六。
- ③② 《论语·学而》。
- ③③ 《论语·八佾》。
- ③④ 《论语·里仁》。
- ③⑤ 牟宗三:《周易的自然哲学与道德函义》,台北:文津出版社,1988年,326页。
- ③⑥ 《周易·乾·彖传》。
- ③⑦ 王弼:《周易略例》,见楼宇烈《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,604页。
- ③⑧ 《礼记·中庸》。
- ③⑨ 《论语·尧曰》。
- ③⑩ 《孟子·离娄上》。
- ④① 《论语·微子》。
- ④② 《论语·先进》。
- ④③ 朱熹:《中庸章句序》,见《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,14页。
- ④④ 朱熹:《中庸章句》题下注,同上,17页。
- ④⑤ 《周易·说卦传》。
- ④⑥ 同⑦。
- ④⑦ 《礼记·中庸》。
- ④⑧ 《论语·颜渊》。
- ④⑨ 《论语·雍也》。
- ④⑩ 同④⑦。
- ⑤① 《论语·先进》。
- ⑤② 《论语·述而》。
- ⑤③ 朱熹:《论语集注》,同④②,48页。
- ⑤④ 《周易·系辞下》。
- ⑤⑤ 同上。
- ⑤⑥ 《礼记·中庸》。
- ⑤⑦ 《四库全书总目提要》经部总叙易类。

## 《周易》的哲学精神

---

⑤⑦ 同④④,270 页。

⑤⑧、⑤⑨《周易·乾·文言》。

⑥⑩《周易·坤·文言》

(原载台湾大学《哲学杂志》,总第 16 期,1996 年)

## 《周易》的人生论

哲学是抽象的学问,也是高深的学问,它要解决的是人类同客观世界打交道的一些最根本的问题。哲学要解决的最根本的问题是什么?我以为,在古代,是人与人所生存的世界的关系问题。为了解决这个问题,要弄清楚世界的本质是什么,于是哲学有了本体论、宇宙论的问题;要弄清楚人类自身的意义是什么,于是哲学有了人生论的问题;要弄清楚主体与客体关系的实质性内容,于是哲学有了认识论的问题;要弄清楚人类社会的发展历程的奥秘,于是哲学有了历史观的问题。总之,哲学归根结底是要解决人对人自身和自然界与社会的认识问题。认识问题之外还有作为认识主体的人对客观世界的适应与改造问题。

这是哲学的共性。哲学还有个性,就是说,哲学作为一门学问,在其现实性上是具体的。不存在统一的哲学。古今中外的哲学是有区别的。哲学有阶级性,有历史性,有民族性。哲学是反映时代精神的,是时代精神的精华。

中国古代哲学具有中国的古代的特点,它与欧洲的哲学、印度的哲学有很大的不同,与近代现代的哲学也有很大的不同。中国秦代以前的哲学主要有儒家和道家两大体系。二者同属中国古代哲学,却也有很大的不同。关于它们的不同,后边我们要具体地讲到,这里先指出一点,在它们形成的那个时代,儒、道两家的哲学反



映时代的精神而儒家学派是主要的。

早期儒家学派的哲学主要反映在《周易》里。《周易》的哲学勿宁说是孔子的哲学。后来孟子与荀子的哲学尽管各有自己独特的品格,但却都可以从《周易》里找到他们的源头。《周易》哲学的内容,用今日的概念表述,大致包括以下六点。第一,宇宙论,即天道观;第二,辩证法;第三,认识论,这一点在《周易》里反映的不多,在讲《周易》的人生论的时候要适当地提到它;第四,人生论,我认为《周易》哲学主要就是讲人生论的,这里对此要做具体的分析;第五,历史观,这也是《周易》哲学的一个重要内容;第六,关于政治、法律、教育、战争、婚姻家庭等问题的基本观点,严格地讲,这些问题不属于哲学范围之内,但是它们同哲学的问题牵混在一起,而且难于区分清楚,在它们那里往往蕴含着哲学的东西,系统地加以阐述,是十分必要的。这些问题此处暂不谈,这里主要讲《周易》的人生论。

## 一、《周易》哲学的中心是人生论

总的说来,在古代,哲学是关于人生的学问,宇宙论、认识论、人生论、历史观等等全是围绕人生的问题展开的,然而不同的哲学有不同的侧重点。古代希腊哲学主要讲宇宙本原和宇宙的构成,近代欧洲哲学则侧重讨论认识论问题,中国古代哲学无论儒家道家都把重点放在人生论上。

《周易》哲学的中心正是人生论。研究《周易》的人很少注意这一点。我以为《周易》主要是讲人生论的。六十四卦从《乾》、《坤》到《既济》、《未济》,三百八十四爻,每一卦自初到上,既是对自然史和社会史的粗疏的象征式的描述,也是为人的主体行为提供一系列生动的多变的背景。《周易》在进行描述的时候,正确地

肯定了客观世界的物质性,同时更加正确地刻划了世界由于自身内在的原因而导致处在永恒的运动变化之中的情状。然而卦与爻的初始目的是为人设计特定时空情况下的最佳行动方案。每一卦每一爻都是为人的行为进行指导,告诫在某种时候人应该怎样做或不怎样做。例如乾卦,人处在乾的时候,总的来说要像天那样刚健奋斗,自强不息。乾的自身又有不同的阶段变化,自初至上要求是不一样的。初九“潜龙勿用”,要求安静以待,勿要有所行动;九三“君子终日乾乾夕惕若厉无咎”,要求终日谨慎,朝夕戒惕;上九“亢龙有悔”,要求注意防止刚健过度,时刻反省检点自己的行为,使不向反面转化。又如坤卦,人处在坤的时候,总的来说要像地那样柔顺应乾,厚德载物。而各爻的要求也又不同。初六“履霜 坚冰至”,特别告诫人处坤之初要注意防微杜渐,警惕自己万勿发展到与乾健抗敌的程度,永远保持顺乾而行的坤柔状态。六二“含章可贞,或从王事,无成有终”,此时人最须表现出臣道、妻道来,平时含蓄不露,锋芒在内,一旦君上或丈夫有事,则竭尽全力以赴,待到功成时,却又归美于君于夫。六四“括囊无咎无誉”,这是说在必须隐藏不露的时候,绝对不能在任何问题上表现自己,有所行动,不求有过也不求有功。乾坤两卦是这样,其余各卦亦莫不如此。因为《周易》之卦与爻全属为人设计,所以古人才说,“《易》是寡过之书”,《易》之用心在于使人不犯或少犯过错;“《易》为君子谋,不为小人谋”,不论为谁谋,总之是为人谋。可见,《周易》这部书出发点是人,归宿是人,始终讲着人的问题。因为人是具体的,不是抽象的,人生活在天地之间,社会之中,所以《周易》在讲人的问题时不能不同时讲到天地自然,社会人群;又因为自然与社会是变化的,所以《周易》不能不讲到变化。《周易》是讲变化的,所以书名曰《易》,易这个字的意义就是变化。《周易》讲变化的目的是要解决作为主体的人与客观世界的关系问题,使主体与客体达到统一。

实现这个统一的途径是主体适应客体,而不是客体适应主体。客体是变化的,主体为了适应它,也要变化。客体的变化是重要的,而主体如何适应客体的变化而变化更是重要的。孔子在《彖传》中多次论及“顺天应人”的问题,用意主要在于强调作为主体的人,言行如何适应客体的变化的问题。总而言之,《周易》讲客体如何变化,是为了讲人如何适应客体的变化。

孔子作《易传》,对《周易》哲学的中心是人生论这一点讲得很清楚。人生论是现代哲学用语,孔子的表述方法与此有异,而含义是一致的。《系辞传上》说:“是以明于天之道,而察于民之故,是兴神物,以前民用。”天之道是自然规律,民之故是社会规律,《周易》讲的不外乎这两方面的知识和道理。哲理即在这当中蕴含着,显现着。两方面中哪一方面是主要的呢?从“而察于民之故”的“而”字看,“民之故”这一方面是主要的。明于“天之道”是为了察于“民之故”。后面“以前民用”一句尤其说明《周易》的目的是指导人的生活而不是其他。指导人的生活,并不一定就算作人生论,就算作关于人生的哲学。但《周易》的确认为是。《系辞传上》说出了这样的看法,“夫《易》,圣人之所以极深而研几也。惟深也,故能通天下之志;惟几也,故能成天下之务”,作《易》的圣人极深研几,以通志成务。这极深研几正是指把人生的问题系统化、哲学化而言。天下之志与天下之务,依《系辞传上》的另一句话“夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也”,知道就是“天下之道”。“天下之道”,其实是人生之道,是人生的一般性规律。

《周易》六十四卦各有一条叫做“大象”的辞,是孔子学卦的体会,看起来似乎与卦义没有关联,其实正是孔子由对卦象卦义的深刻理解而引申出来的。这些“大象”每一条都是关于人事的,大多是指示道德价值、道德原则、品格修养以及人生理想的,有些则与政治问题有关。孔子显然是从人生论的角度考虑《易经》的。

我们甚至可以这样看待《周易》，假如它不是重点解决有关人生方面的问题，那末它本身或者根本不可能产生，或者产生了也成为无意义的，不可理解的。我们的结论只能是，《周易》主要是一部讲人生哲学的书。

## 二、人生的现实追求：主体与客体的统一

《周易》在它产生之初本是卜筮之书，为人决疑定志，前知吉凶，是它的本始意义，属于原始宗教的范畴，当然无知与愚昧是它的前提。无知之中逐渐产生它自身的对立物有知。有知反抗无知，于是宗教内部孕育着哲学。《周易》的卦辞与爻辞在模糊的卜筮语言中含有哲学的意义。至《易传》，具有哲学意义的思想进一步系统化，哲学化，《周易》最终成为一部哲学著作。这哲学围绕人生的问题展开。

《周易》所讲的人完全是一个哲学的概念。人作为认识的主体出现在《周易》中。《周易》中的人概念是抽象的同时又是具体的，抽象性与具体性的统一构成人概念的规定性。由于具有抽象性，表明《周易》的“人”是一般的，不是特殊的，所言不是某甲某乙。如果“人”是特殊的，确指某甲某乙，那末就是文学作品而不是哲学了。又由于具有具体性，表明《周易》的“人”不是抽象的，超现实的，不食人间烟火的，而是生活在现实之中，与自然发生关系，在社会关系制约下的活的人。如果“人”是抽象的，超现实的，人便成了上帝和神，《周易》也就不是哲学著作而是彻头彻尾的宗教了。

关于《周易》中人概念的抽象性问题与我们将要论及的问题关涉不大而且容易理解，无须在此赘言。关于《周易》的“人”的具体性问题，正是我们必须讨论的内容。《周易》人概念的具体性须

分两个层次理解。人生活于一定的自然环境和一定的社会关系之中,注定是现实的,具体的。这是第一层意义。这个问题在本文后面(理想人格)将具体论述。人不但生活于一定的自然环境和一定的社会关系之中,而且人所生存的一定的自然环境和一定的社会关系是运动着变化着的。这是第二层意义。这第二层含义至关重要,恰恰因为人所面对的客体运动不止,变化多端,令人苦于应付,难以把握,才有《易》的出现。假若自然界没有昼夜晦朔,风雨阴晴,没有水旱震蚀,丰盈荒歉,社会人事也是稳定不变的话,《易》之作岂不成了多余之举!

主体与客体的关系问题是中国古代哲学讨论的大问题。道家与儒家有截然不同的解决办法。道家主张出世,鼓吹曾经是自然一部分的人回归自然,重新成为自然的一部分。社会返回原始状态,人则因任自然,无为无争。企图通过这种消极的人生态度消弭主体与客体的矛盾。所以道家不可能接受《易经》,更不会把包括《易经》在内的任何古代文献视作自己的经典。儒家主张入世,强调人通过向外认识并且适应客体,向内提高道德修养,锻炼优秀品质,以寻求驾驭客体的途径,实现主客的统一。

实现主客统一(“天人合一”是它的古代用语)是《周易》的人生追求,也是孔子本人一生为之奋斗的终极目标。《论语·为政》记孔子说:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。”“志于学”是开始学习。孔子说的“学”,含义广泛,包括学习文献知识、实际生活知识,也包括道德实践和人生理想的追求。孔子还说:“志于道”。(《论语·述而》)又说:“朝闻道,夕死可矣。”(《论语·里仁》)可见“志于学”与“志于道”不同,前者可以包含后者,后者不能包含前者。二者方法亦异,“志于学”主要靠积累渐进,“志于道”则着重顿悟。二者又有不可分的联系,有长期的渐进积累,才会有“朝

闻道，夕死可矣”的顿悟。“而立”是“立于礼”（《论语·泰伯》），因为孔子说过：“不知礼，无以立也。”（《论语·尧曰》）三十岁时懂得了礼，才算得上成人，可以立足于社会了。“四十而不惑”，是说他到了四十岁时知识已经成足，够得上“知者不惑”（《论语·子罕》）的知者了。四十岁以前孔子基本上完成了自身与外界的沟通，即大体解决了对客观世界的认识问题。四十岁以后进入更高的层次，对于客观世界由认识转入适应。“五十而知天命”，“天命”是客观的规律，人的意志不能改变的客观必然性，不是上帝的旨意。如果说天命是上帝的旨意，知天命是认识到了超道德价值，就与“四十而不惑”自相牴牾了。不惑的知者怎能把自己同神联系起来。“六十而耳顺”，一切闻见，一切遭遇，都能理解，都能承受。“七十而从心所欲，不逾矩”，心中欲望的，必然获得；不能获得的，心中亦不欲望；心中欲望，必能获得，却又不违背客观的规律。综观孔子的自述，知道他前半生解决了做人的问题，后半生实现了自身与客观世界的统一。主体与客体的统一，是孔子现实的人生追求。

孔子的现实的人生追求与《周易》是一致的。我认为，《周易》的实质性意义就在于它为人们实现“从心所欲不逾矩”即达到主客体的统一提供一套现成的思维设计，并使这套设计哲学化、系统化、模式化。它采取并且一直保留卜筮的形式，是出于政治上的需要，也是由于历史的原因，不妨碍我们对它的实质内容的了解，可暂不管它。古人已懂得应该把《周易》的卜筮形式同它的哲学内容分离来看。《荀子·大略》说的“善为《易》者不占”一句话就是认为真正懂《易》的人是不用卜筮的，直接用《易》的卦和辞认识世界，指导行动。《系辞传上》明确说《易》之“圣人之道”有四，用《易》的侧重点各有不同，“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”。我们今日研《易》，当然更不必考虑

占。我们要研究它的卦、爻、辞中蕴藏着的哲学内容及其特点。

《易经》有它特别的表达思想的方式，思想寓于象中，象用语言表达，语言是模糊不定的卜筮用语。因为语言是刻画象的，不直接表达思想，所以它表达思想不用逻辑论证的方法，甚至也不用经验实证的方法。一切证明全包含在象中，结论是由象得出的。它的概念和命题极为特殊。它实际上极少使用别的哲学中常用的那种概念、命题。六十四卦的卦名就是它的概念。这种概念与众不同，含义丰富又复杂，很难给它下定义。每一个卦名实际上是多个概念的复合体，甚至包含着命题在内。六十四条卦辞和三百八十四条爻辞，是用象表达的命题。这些命题是模糊的，不确定的，它的意义远不是什么人都能把握。

利用象构成概念和命题以表达思想的这种模糊性和不确定性是与《周易》特殊的思维模式相适应的。《周易》自身从整体上描述、把握世界，然后再将世界划分成部分。八卦反映世界由八种不同性质的物构成。六十四卦反映世界的运动变化。世界的运动变化从时间上划分成部分。六十四卦是世界运动变化表现在时间上的六十四个部分。世界运动变化的时间上的任何部分都在六十四卦之中。时间上的六十四个部分构成一个过程。一个过程中的六十四部分是有序排列的，有始有终的。过程可大可小，大的如天地划分，万物生成，人类出现，男女有别，阶级对立，小的如一个朝代的兴衰，一个人的一生，都可以视作一个过程，都可以用六十四卦来表现。一卦代表一个大过程中的一个特定的段落，一个特定的段落是相对静止的，但它的内部又是不断变化的，这变化由六个点构成，这构成变化的点就是爻。六十四卦三百八十四爻的这种思维模式既反映自然界的变化和变化规律，也反映人类社会的变化和变化的规律。两种对象混合在一起。两种对象的规律是一致的。自然的规律被认为是社会规律的根据。它总是从自然规律导

出社会规律,即从天道讲到人道。讲天道是为了导出人道,为了讲人道才讲天道。人道的内容是大量的,主要的。

《周易》这书明显地有主客体统一的思想,它主张作为主体的人要认识客观世界,积极地适应客观世界,但是它并不用任何论证的方法直接地表述,而是把卦爻的模式摆在那里,让人们自己揣摩体认,把握客体,达到主客体统一的效果。它虽然没有直接的正面表述,但从它的实际作法中我们却看得极明白,它给人规定了与客观世界达到和谐统一的追求目标。

《易》书广大悉备,天道人道无所不包,好像一台贮藏着天下全部信息的电子计算机,人们通过它就能够解决自己的疑难,形成自己的思想,从而完成自己的事业。我说它像电子计算机,是只就贮存信息这一点说的。要论信息的性质和质量,二者怎可同日而语。电子计算机的信息是科学的,因而是细密的,精确的。《周易》的信息是哲学的,因而是粗疏的,模糊的。科学的信息提供的东西是知识性的,人们得到它用以解决具体的问题,这种信息看来复杂,把握却容易。哲学的信息提供的东西是思辩性的,甚至带有伦理色彩,人们得到它用以解决人生道路、政治决策、行动方向等等大问题,这种信息看来极简约,把握却极难。计算机给人的信息一就是一,二就是二,黑白分明,无须再辨。《周易》给人的信息往往非一似一,似二非二,黑白模糊,必须细辨。在获取信息的方式上二者又截然不同,计算机只要给指令即可,要什么给什么。《周易》则不那么简单,《系辞传上》说“圣人之道有四”,即从《周易》获取信息的方式竟有四种之多,因人而异。“以言者尚其辞”,“以制器者尚其象”,这两种意义不大,我们可以不理。重要的是另两种,即“以动者尚其变”,“以卜筮者尚其占”。为了卜筮而用《周易》,通过占的方式获取信息。卜筮即算卦。算卦就是通过摆弄四十九根蓍草的办法求出六爻,从而确定一卦。卦确定之后再根据一定



的原则确定七条卦爻辞中的一条作为答案,这就是占。筮与占的实质是宗教迷信,它以相信神鬼为前提,以为神鬼会就某一问题给求卦人以指示,告以吉凶,指以方向。其实完全是一种随意性,通过筮与占指给人的某条卦爻辞的信息根本不可能使人正确地认识、把握变化中的客观世界,达不到主客的统一,甚乃往往相反。其中体现的是信仰而不是理性,是宗教而不是哲学。这是《周易》的糟粕。《周易》是水平很高的哲学,为什么要保留着卜筮的东西,二者不是矛盾吗?这个问题我们以后还要提到。“以动者尚其变”,用《易》指导自己行动的人,着眼在《易》所展示的世界变化上。《易》六十四卦三百八十四爻把变化中的客观世界哲学化,系统化,模式化。用《易》的人必须根据自己当前的处境、面临的问题去向《易》中对号入座。这在古代属于高层次的哲学思维,只有“善为《易》者不占”的“善为《易》者”能够做到,一般平民百姓是无能为力的。对号入座,从六十四卦三百八十四爻中寻求并确定适合自己情况的那一环节已属不易,还要在确定之后正确判断自己的行动方向,以达到认识自己,把握客观,实现主客统一的目的,就更加困难。用《易》者要懂辩证法,要有较高的逻辑思维能力。当善为《易》者如此用《易》的时候,《周易》的哲学品格便展现出来。

现在我们做出结论说,《周易》给人生展示了在现实中如何认识并把握客观世界,追求主体与客体统一的图景。它与孔子自述的“知天命”、“耳顺”、“从心所欲不逾矩”的目标完全一致。一个善用《易》的人,一个富于理性,善于思辩,勇于进取,而又身心全在现实中的人,才有达到主客统一,“从心所欲不逾矩”的可能。这里没有宿命论,愚昧和迷信在此寸步难行,稍稍缺乏修养的人也不会得施展。我们看看卦爻辞的实际情况就明白了。卦爻辞中指示行动方向的办法有两种情况,一种是明确指出吉凶悔吝有咎无

咎，一种是吉凶悔吝有咎无咎不形诸文字，但意思是有的，藏在象里让你体会。须知吉凶等等不是无条件的，绝对的，让你在那里消极坐等。吉凶等等是有条件的，相对的，都只是一种可能性。欲将可能性变为现实，要有条件。条件就是用《易》者的主观能动性。吉凶是得失。事业成功就是得，《易》曰“吉”。事业失败就是失，《易》曰“凶”。曰“吉”，是指示某事有成功的可能性，如果主观未能把握、适应客观，认识发生误差或者行动有所不济，那末，吉不必来，甚至可能转化为“凶”。曰“凶”，是指示某事有失败的可能性，如果主观上转化意识强，准确把握自身与客观情势的现状，选择最佳的行动方案，奋力争取，那末，凶不必生，甚或可能转化为“吉”。吉凶是可变的，关键在于用《易》者的主观状态。《系辞传下》说：“苟非其人，道不虚行。”《易》之道摆在那里，是否起作用，要由用《易》者的修养和能力决定。悔吝更体现用《易》者的主观状态。悔与吝介乎吉凶二者之间，吉凶是两头，悔吝在当中。悔吝是趋向吉凶的途径。悔自凶来而趋于吉，吝自吉来而趋于凶。人处忧患难之中必悔，悔便有获吉的可能。人在安乐肆志之时必吝，吝便有致凶的可能。总之，悔是吉之渐，吝是凶之渐。悔与吉相连结，吝与凶相连结。吉凶是大得失，悔吝是小得失。悔，有过错而知悔改，眼下虽未吉，发展下去必至于吉。吝，当悔而不知悔，眼下虽未凶，发展下去必至于凶。咎与无咎介乎吉凶与悔吝之间。咎，由于吝造成，有过失而不知悔改，必吝，吝则有咎，咎比吝严重。无咎，实本有咎，但由于善补过而至于无咎。卦辞言无咎不言悔，因为无咎好于悔，无咎含有悔义，言无咎则其悔可知。《象传》中有言“又谁咎”、“不可咎”者，前者意谓咎由自取，后果自负；后者是说过错乃由于能力不足造成，可以原谅。我这里不厌其烦地说吉凶悔吝有咎无咎，意在说明《周易》处处都在强调主客统一；告诫人们必须时时注意解决主观适应客观的问题；知道主观要由客观

来决定,人不可任意而为,但是人也绝不是消极的,被动的,人的主观能动作用发挥得如何,在一定的条件下具有决定意义。

实现主客统一是人生一大难题,真正做到实不容易。原因是清楚的,欲实现主客统一,作为主体的人须正确地认识并把握客体,而客观世界特别是人类社会不像一座山屹立不动,凭你端详;它像一道水在那里流个不停,此刻是它,转瞬又不是它;不是它,其实还是它,让你难以捉摸。这客观世界的运动变化以“时”的形式表现出来,反映到人的头脑就是“时”的观念。所以《周易》很重“时”。《周易》是讲变化的书,讲变化就是讲时。六十四卦三百八十四爻其实是把客观世界做时间上的划分。一卦即一时,乾是乾之时,坤是坤之时,屯是屯之时,蒙是蒙之时。一时之中又有变动,故有初、二、三、四、五、上六爻,各为一时之中的一个点。故王弼说:“卦者时也,爻者适时之变者也。”时是世界变化的客观形式,也是人的意识,人的关于变化的观念。勿宁说“时”是《周易》赖以产生的认识论基础。《周易》贵中贵正更贵时。中与正说到底都可以归到时上。可以说,时的观念是《周易》哲学的中心观念。《周易》贵时,表明《周易》承认世界是物质的实体;《周易》贵时,表明《周易》认为世界的变化是绝对的;《周易》贵时,表明《周易》把时看作主体适应客体,实现主客统一的关键环节。《周易》天道人道都讲而以人道为主。人道问题的哲学中心是时。所以如果说时的观念是《周易》哲学的中心,实不为过。时的观念贯穿在全部《周易》经传之中。无论时字出现与否,时的观念都存在。《周易》时的观念最初来自对天道的认识。太阳的运转造成时的观念,年、季、月、昼夜、晦朔等等是人形成时观念的最初要素,然后时观念移入社会生活中,从而获得普遍性的意义。《周易》对人的要求,一切以时为转移,没有绝对的吉凶悔吝。此时吉的,彼时可能凶。《坤》六三曰:“含章可贞。”含晦不露好,条件是处于《坤》六三之

时；倘在别的时，含晦不露就不好了。《坤》卦辞曰：“先迷后得主。”《乾·文言传》讲：“遯世无闷。”都有时观念起着作用。前者强调为后不为先，以处《坤》六三这个时为前提，后者鼓吹遯世无闷，以处《乾》初九这个时为前提。《周易》贵时，所以一切要求都是具体的，没有任何一个要求适用一切时间条件。例如乾“大象”说“君子以自强不息”，自强不息固然是人应有的优秀品质，而随“大象”却说“君子以向晦入宴息”。二者虽不是对立的，毕竟有很大的不同，《周易》要求君子二者都要做到，强调什么则依时而定。这一点《周易》与《老子》有别。《老子》看重事物的变化，却不贵时，它号召为后不为先，号召遯世无闷，是绝对的，并无时的限制。

《周易》时字凡五十三见，大多是讲时观念的。诸如“时中也”（《蒙·彖传》）、“应乎天而时行”（《大有·彖传》）、“而天下随时”（《随·彖传》）、“与时行也”（《遯·彖传》）、“时止则止，时行则行”（《艮·彖传》）、“与时消息”（《丰·彖传》）等等，无不是时观念的明确表述。人之行与时之行偕同一致。时当止则止，时当行则行；时当消必消，时当息必息。行止消息决定于时。天道有时，人道也有时。客观世界是有时变的，人也要讲究时变。主客的统一能否实现，关键就在于人能否适应客观世界的时变。《周易》还有几句关于时观念的命题尤可注意。如：

“豫之时义大矣哉”。

“随时之义大矣哉”。

“颐之时大矣哉”。

“大过之时大矣哉”。

“险之时用大矣哉”。

“遯之时义大矣哉”。

“睽之时用大矣哉”。

“蹇之时用大矣哉”。

“解之时大矣哉”。

“姤之时义大矣哉”。

“革之时大矣哉”。

“旅之时义大矣哉”。

等十二句称道卦之时、时用、时义之伟大的话，我们从中看到孔子对《周易》时观念有极深刻的体会。《周易》卦中时的妙用令他感叹不已。六十四卦实质都是讲时的问题，而孔子只在这十二卦上发感慨，是有道理的。《豫》、《随》、《颐》、《大过》、《坎》、《遯》、《睽》、《蹇》、《解》、《姤》、《革》、《旅》这十二卦都有一定的反面意义，不是完美的卦，但是如果用《易》者理解其中时的妙用，把握时的变化，便能收到积极的正面的效果。举此十二卦为例，明白卦中时的奥秘，其余各卦之时的意义就不言而喻了。十二卦皆重时，微观之又各有特点。例如《革》卦是讲革命的，革命把握时候最重要，不到革的时候不能革，到了革的时候不可不革，所以《彖传》言“革之时大矣哉”。《颐》、《解》、《大过》三卦同此。又如《随》卦是讲以己随人的，随人的关键是要得其正，得正无固定不变的标准，须因时而定，其中有时的问题也有义的问题，故《彖传》言“随时之义大矣哉”。《豫》、《遯》、《姤》、《旅》四卦与此同。又如《蹇》卦是讲艰难险阻的，艰难险阻本是坏事，但坏事能起到好事的作用。国家处在蹇的时候，有杰出人物出来顺时而处，贞正而行，则国可治邦可正。故《彖传》言“蹇之时用大矣哉”。《坎》、《睽》二卦义亦略同。

《周易》的人生论讲究主客统一，强调积极的人生应该既不逃避现实也不做现实中的被动者，要认识并把握客观世界，像孔子那样做到“知天命”，“耳顺”，“从心所欲不逾矩”，实现主客统一的目标。所以《周易》贵时，贵时的用意显然是指示人们把握、适应变化中的客观世界，以便在大自然和社会的制约中获得尽可能多的自由。对于用《易》者来说，欲实现主体与客体统一的现实的追

求,根本的问题是能否深刻理解时的观念,在生产、生活、政治乃至道德的社会实践中主动有效地驾驭时变。这是极难极高的标准,没有相当的修养和能力,难以做到。在我们已知的古代杰出人物中孔子是做得好的仅有的一例。孔子自己说:“我则异于是,无可无不可。”(《论语·微子》)又说:“以道事君,不可则止。”(《论语·先进》)又说:“直哉史鱼,邦有道如矢,邦无道如矢。君子哉蘧伯玉,邦有道则仕,邦无道则可卷而怀之。”(《论语·卫灵公》)孔子懂辩证法,善用变化的眼光看世界,因而极重时的问题,因时制宜是他说话做事看人的重要标准。这是孔子思想的核心。孔子总是根据时变,根据客观世界的现实状况决定自己行动的方向,最善于使自己的主观世界同客观世界统一起来。孔子的其他一切思想都与此有关。孔子提倡仁与义,仁与义也是孔子思想的核心之一。不过,这个核心是第二位的,它要受前一个核心即时观念的制约。仁义与礼不可分,仁义是内容,礼是外部形式,仁义礼是一个完整的统一体。仁是解决血亲关系问题的原则,义是解决政治关系问题的原则,礼是解决血亲关系和政治关系两方面问题的方式和途径。在孔子的思想中这三者是分不开的。说孔子思想核心是仁或仁义而忽略礼,或者说孔子思想核心是礼而忽略仁义,都是不全面的。孔子自己曾说:“仁者人也,亲亲为大。义者宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。”(《中庸》)显然将仁义礼看作一体。孟子也说:“仁之实,事亲是也。义之实,从兄是也。智之实,知斯二者弗去是也。礼之实,节文斯二者是也。”(《孟子·离娄》)孟子也视仁义礼三者为一体,与孔子说的并无二致。从理论上说,仁义礼三者一致一体,不可分割;从实践上说,它们又不能不分割。在实践上落实仁义礼,由于时不同,侧重点必也不同。孔子一向从时出发考虑问题,所以他有时强调仁,有时强调义,有时强调礼。《礼记·丧服四制》:“门内之治恩揜义,门外之治义断

恩。”说的也是仁义在不同的情况下有不同的侧重。

总之,关于时的观念是孔子思想的核心,仁义是孔子思想的一个核心,仁义与礼是不可分的一体。同是孔子思想的核心,时是第一位的,基本的,其他思想都受它的制约。孟子对此有最为明晰的概括,他说:“可以速而速,可以久而久,可以处而处,可以仕而仕,孔子也。”这话等于说,孔子这个人最大的特点是一个时字。孟子接着说:“伯夷,圣之清者也。伊尹,圣之任者也。柳下惠,圣之和者也。孔子,圣之时者也。”(《孟子·万章下》)这话等于说,在诸多圣人中,他人的长处皆在一偏,唯孔子适时而变,不拘一偏。作为一个圣人,孔子之高明处也是与别的圣人不同处就在一个时字。孟子在答弟子问伯夷、伊尹、孔子之同的时候说:“得百里之地而君之,皆能以朝诸侯,有天下。行一不义,杀一不辜,而得天下,皆不为也,是则同。”(《孟子·公孙丑上》)伯夷、伊尹、孔子三人“行一不义,杀一不辜,皆不为也”,意谓仁义是三人共同之处。孔子之伟大、高明之处不在仁义而在时。仁义,伯夷、伊尹都能做到,而时则唯孔子能行。

我讲了这么多孔子思想,因为我认为《周易》的思想实际上属于孔子,孔子的思想与《周易》的思想本质上是一致的。由孔子的思想能够看清楚《周易》的思想。《周易》贵时,孔子也贵时。孔子一生伟大在一个时字上,高明也在一个时字上。《周易》给人生确立了一个主客统一的现实目标,指出时是实现这一目标的根本途径,孔子则是使这一目标付诸实践的榜样。

### 三、理想人格

上面我讲了《周易》关于主客统一的思想,即作为主体的人如何解决自身与客观世界的关系的问题。这是《周易》人生论的主

要内容,讲的是人如何向外修养的问题。

现在讲《周易》人生论的另一思想:理想人格与精神修养。这属于向内修养的功夫,解决人的自我完善的问题。在讲这个问题之先有两个问题需要略作阐述,一个是人的本质,一个是《周易》哲学是否以个体为本位。人的本质问题在前面有所涉及。这里展开些说。人有抽象性的一面也有具体性的一面,人的本质体现在人的抽象性与人的具体性两方面的统一上。人的抽象性根于人的自然本质,人的具体性根于人的社会本质。人的自然本质寓于人的生物性之中。孟子说:“食色性也。”(《孟子·告子上》)指出饮食和蕃衍后代是人的天赋之性,与生具有,不须后天学习、修养。这种性与禽兽没有区别。因为此性是禽兽共有的,所以它不是人的性,不反映人的本质。孔子说:“鸟兽不可与同群。”(《论语·微子》)人不可与鸟兽为伍,人与鸟兽有根本不同的本性。这与鸟兽根本不同的人的本性是什么呢?孟子说:“耳目之官不思而蔽于物。物交物则引之而已矣。心之官则思。思则得之,不思则不得也。此天之所与我者。”(《孟子·告子上》)依孟子的观点,人之能思是人的天赋本性。思,用今语表述,就是理性思维。鸟兽不具有理性与理性思维。正是在这一点上人从自然分离出来,异化成为自然的对立物。总之,就生物性说,饮食男女是人与禽兽的共有之性,不反映人的特有本性。人的特有本性是人具有驾驭食色大欲的能力。这能力是人类经过长期劳动养成的理性与理性思维。

理性与理性思维是人的本性,但是它不构成人的本质。人的本质是人的抽象性与具体性的统一。当我们说到人具有禽兽所没有的理性与理性思维的时候,所涉及的仅仅是人的抽象性。我们必须注意人的具体性,即把人置于现实之中,使之生活于具体的社会关系里面。人的具体性通过人的社会性表现出来。一旦将人与社会分开来考察,人就只具有抽象性了。抽象的人固然与禽兽不



同,却与神几近一致。毋宁说抽象的人是神不是人。理性与理性思维使人与禽兽分别开来。人生活在现实的社会中,使人与神划清界限。人的本质须从人的社会性中寻找。因此,马克思说的“费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是,人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上,它是一切社会关系的总和”(《关尔费尔巴哈的提纲》,载《马克思恩格斯选集》中译本第1卷第18页)。这段话至今仍是关于人的本质问题的权威性论述,任何其他种种新说都无法取代它。超现实的宗教的神是抽象的,而现实的社会中的人是具体的。人生活于其间并受其制约的社会关系主要有两种。一种是为蕃衍后代而结成的血亲关系,一种是为生产生活资料而结成的表现为阶级关系的经济关系。社会发展受这两种生产的制约,社会中的人受这两种关系的制约。恩格斯说:“历史中的决定性因素,归根结蒂是直接生活的生产和再生产。但是,生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必须的工具的生产;另一方面是人类自身的生产,即种的蕃衍。一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度,受着两种生产的制约。劳动愈不发展,劳动产品的数量、从而社会的财富愈受限制,社会制度就愈在较大程度上受血族关系的支配。”(《家庭、私有制和国家的起源》第一版序言,载《马克思恩格斯选集》中译本第四卷第2页)恩格斯关于两种生产的理论对于我们理解人的本质至关重要。人是一切社会关系的总和,这“一切社会关系”不外乎血亲关系和经济关系(在阶级社会表现为阶级关系、政治关系)两种。越是在古代,物质生活资料的生产越不发达,血亲关系的影响越大。社会受两种生产的制约,人受两种社会关系的制约。人的意识、能力、价值观念是两种社会关系的反映。在不同国度、不同时代、不同阶级,两种社会关系的发展程度不同,因而人也不同。两种社会关系制约人,影响人,造就人;因而人总

是现实的,具体的。一定的两种社会关系规定着一定的人。

关于人的本质问题,是马克思主义经典作家从理论上加以解决的。中国古人对这个问题曾有过讨论。关于人性善恶的长期论争,本身就表明他们把人看作脱离现实社会的抽象物。还有,道家主张人脱离社会,返归自然,把社会的现实的人变为自然的超现实的人,如《庄子·大宗师》说:“泉涸,鱼相与处于陆,相响以湿,相濡以沫,不如相忘于江湖。”《庄子·秋水》说:“何谓天何谓人?”“牛马四足是谓天,落马首,穿牛鼻,是谓人。”看到了人在社会关系制约下痛苦生活的事实,企图为人寻求超脱羁绊的途径,等于承认了人的本质在于社会性和现实性。《周易》对人的本质问题实际上有明确的正面阐释。《说卦传》说“立人之道曰仁与义”,恰是等于讲出了人的本质是社会关系的总和这个真理。仁义是道德范畴,但这里可理解为两种社会关系。仁是为处理血亲关系而产生的,在此代表血亲关系。义是为处理经济、政治关系而产生的,在此代表经济、政治关系。《周易》认为人与社会关系连在一起,不能分离,人的本质表现在人与社会关系的关系中。人的任务是积极主动地认识、把握、适应自身生存于其间的社会关系。道家物我两忘、主客混一的超现实的人生追求是《周易》所不取的。我曾一再地指明,《周易》六十四卦三百八十四爻是为人实现主客统一的理想而设计。因为如此,我现在要说,道家噙着泪水为悲剧的人生寻求超脱,它对人的本质的认识尽管不算错,却极肤浅。《周易》冷静地引导现实中的人摸索理想的路,它对人的本质的把握更加接近真理,但是毕竟是经验的,直观的。而我们之所以能够对中国古人关于人的本质的认识做出适当的分析和评价,是因为我们基本上了解了马克思主义关于人的本质问题的科学理论。

在讨论《周易》的理想人格与精神修养问题之前大体上弄清人的本质问题是十分必要的。

除此之外,约略分析一下中国古代哲学尤其《周易》哲学以个体为本位抑或是以集体为本位的问题,也是极有意义的。

在这个问题上,中西哲学的确不一样。西方哲学的人生论,立足于抽象个体,以个人主义为基础,是它的基本精神。中国哲学的人生论,则立足于社会化了的个体,以非个人主义为基础,是它的基本精神。前者提倡抽象的独立人格、抽象的个性发展、抽象的个人自由。这些抽象的个体是利己的,为了自己的利益也可以爱别人,也可以遵守法纪。在这些抽象的个体心目中,一切都应当为“我”,除了“我”的价值以外,其余皆不重要。后者提倡具体的独立人格,具体的个性发展,具体的个人自由。这些社会化、整体化的个性是非个人主义的,自己的利益放在整体利益、社会利益之中。从推己及人到“民胞物与”,是这些个体的人生准则。有人说,中国哲学的人生论以集体为本位,忽视个体,禁锢个性,泯灭个体的发展。以这种哲学精神为基调形成起来的中国传统文化违反人道,成为中国历史发展的枷锁,主张打破它,唾弃它,引进西方哲学来取代它。因为西方哲学是以个体为本位的,它尊重人格,发展个性,以个人为“上帝”,它顺应人道,推动历史的发展。

这种观点如果不是出于对中国哲学的无知,便是由于误解造成的。实际上根本不存在以社会整体为对象的人生哲学。现实中的人总是采取个体的形式存在。任何人生哲学必须研究个体,肯定个体的存在。中国哲学,包括《周易》在内,也以个体为本位,也是从研究个体出发的。问题的关键在于,中国哲学的个体是现实的,具体的,生活在社会关系之中的个体,是社会化、整体化的个体。中国哲学因此强调个体的修养,个体的境界,强调社会整体对个体的制约性。这种整体对个体的制约性是人的本质决定的,是个体的规定性所固有的,不是外加的。换句话说,一个单个人只有在他处在社会整体的制约中的时候,它才有具体性,因而才是现实

的。西方哲学中的个体是抽象的个体,是摆脱社会整体制约的,因而在现实中不存在的个体。这种哲学由于鼓吹表面为社会而内心为自己的个人利己主义,终于把个体推向与社会相对立的状态。西方社会经济越发展,人的精神生活越贫乏,甚至苦闷、悲观、困惑,其原因主要在此。熟谙西方哲学的邹化政教授对这个问题有深刻的分析,他新近发表的一篇题为《中西文化的哲学基础》的文章(《天津社会科学》1989年第5期),读来令人聪明。今摘引他的一段话作为我这段冗长文字的结束,对读者或许是有益的。他说:“近代西方和现在中国的一些人,往往天天强调个体,但他们强调的是原子式的抽象个体。他们没有看到,对个体的真正肯定,需要超脱个体的表象,把握个体所以成为个体的内在规律和真理,然后从这内在规律和真理出发,合乎逻辑地揭示个体的丰富性。他们不想走这样一条艰苦的和辩证的道路,而是拘泥于表象,从表象抽取个体的性质加以强调。这些性质由于脱离了为人之道的总体性,从而陷入片面性和矛盾之中。这种抽象的个体原则,往往宣扬彻底摆脱礼法制度的个人随意性,从而激发人们的低级冲动。”

约略地阐述一下人的本质和中国哲学的人生论是否以个体为本位两个问题,然后进入正题的讨论,在理论上就轻松得多了。

关于《周易》的理想人格问题。

理想人格是人生追求的完善的目标,也可以叫做人生境界。每个现实的单个人都有自己的人生境界,并且一生都在为实现自己的境界追求着,实践着。他的一切思想行为,品德修养,最终都归结到这一点上。有人自觉,有人不自觉,有人的境界低,有人的境界高,有的人境界称得上伟大。这种现实生活中的单个人的人格或者人生境界一般都从自我的实践中体现,不形诸文字,缺乏系统化、理论化。形成单个人的人生境界的因素主要是历史文化背景、现实社会的影响、时代精神的熏陶、各类教育的培养以及个人

的素质。一种哲学或者一个哲学家,只要论及人生论问题,必然事实上有自己的理想人格。人生论的一切理论原则最后都要通过所设计的理想人格集中地表现出来。在中国古代,儒、道、法、佛各派都有自己设计的理想人格。这样的人格是哲学化的,系统化的,也是理想化的,所以称之曰理想人格。形成哲学理想人格的因素主要在理论方面。首先与怎样看待人的本质有关,也与以抽象个体为本位抑或以社会化、整体化的个体为本位这一问题有关。最后,还与是提倡主客统一还是主张主客混同有关。西方哲学人生论以抽象个体为本位,鼓励个人利己主义,它的理想人格必是个人奋斗,个人膨胀的英雄。中国道家哲学认为人应是自然的而不是社会的,鼓吹物我混一,万物一齐,泯灭主客的差别,因此它追求自然主义的人生,号召遁隐世外,回归自然。中国儒家学派的哲学以社会化、整体化的具体的个体为本位,主张作为主体的人应当积极地认识客体,把握、适应客体,力求达到主客观统一。因此它追求的理想人格是现实的,积极的,受处于其中的社会关系制约的,爱己亦爱人,表里一致,行为与思想高度和谐的,非个人主义的人。

《周易》属于儒家哲学,是儒家学派的经典。它设计、追求的理想人格必然是儒家式的。具体说,《周易》追求的理想人格有两个层次。低级层次的是“君子”,高级层次的是“圣人”。君子相当于孔子自述的“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑”的水平。“而立”是知礼,礼是仁义的形式,知礼即能行仁义。“知者不惑”,“不惑”是知者的表现,对客观世界以及对自己已有相当的认识。这能够做到仁且知的人就是《周易》每每提及的君子。君子一词在《周易》共出现 124 次,其中经文 20 次,传文 104 次。《周易》使用的这些君子概念虽然具有阶级的含义,所指全属于统治阶级范围内的,如“大象”言及的君子之所当为,往往是政治性的。“君子以劳民劝相”,“君子以治历明时”,“君子以议狱缓死”,等

等,是只有在位的统治者才谈得到的。但是,君子在《周易》里主要的意义还是在道德方面,是道德领域的概念。因为《周易》把在位的统治者划分为君子与小人两部分。君子与小人的划分主要是道德意义上的。小人一词在《周易》里有时也有阶级的意义,指劳动者而言,如《系辞传上》说,“负也者小人之事也”,“小人而乘君子之器”。此小人显然是从事体力劳动的人,不可能是统治阶级内的人。但是,《周易》里的小人绝大多数是品德低劣的人而与品德高尚的君子相对应。《泰·彖传》讲“君子道长,小人道消”,《否·彖传》讲“小人道长,君子道消”,君子有君子之道,小人有小人之道,而且二者存在着你消我长的对立关系,如果不是道德意义上的划分,道长道消的说法便不可理解。又,《遯》“大象”：“君子以远小人,不恶而严。”《师》上六：“开国承家,小人勿用。”《系辞传下》：“小人不耻不仁。”“小人以小善为无益而弗为也,以小恶为无伤而弗去也。”这些“小人”都是道德意义上的,是品质卑劣的人。

《周易》言及君子达一百多次,对君子的要求多得很,而最基本的是《乾·文言传》解释卦辞“元亨利贞”的那一段话,即:“元者善之长也,亨者嘉之会也。利者义之和也,贞者事之干也。君子体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事。君子行此四德者,故曰‘元亨利贞’。”这里明确说仁义礼智是君子的四德,实际上是提出了君子人格的基本规定。我们从《周易》别处能够寻得证明。《乾·文言传》先说“君子以成德为行,日可见之行也”,君子的日常举动行为就是成德的过程,或者说君子成德表现在实际行动中。接着又说,“君子学以聚之,问以辩之,宽以居之,仁以行之”,平素无事时可以学,可以问,可以宽,一旦有所行动,有所作为,干实际的事情,就要以仁为指导原则,亦即君子不行则已,行就要行仁。

《系辞传上》有一段话提到君子之道包括仁知两方面。它说:

“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”意谓君子之道很少见，不是没有，而是一些人看不见，一些人见不全。“君子之道”不是别的，它也是“一阴一阳之谓道”的道在君子身上的表现。“君子之道”实际上就是“一阴一阳之谓道”的道。一阴一阳是事物变化的规律，阴转为阳，阳转为阴，阴又转为阳，阳又转为阴。阴阳交迭转化，造成事物发展。事物发展必然采取一阴一阳的形式，犹如走路，左脚右脚交替迈出方可前行，也犹如时间的流驶，尚无昼夜晦朔、春夏秋冬之分，时间也将停止。一阴一阳是气的流动。清人戴震《原善》说，“道者行也，气化流行，生生不已也”，是说得对的。“继之者善也”，阴阳变化，继继不断，生生不已，没有尽头，就是善。善即“元者善之长”的善。据戴震说，生生不已是仁，生生而有条理是礼，有条理而不可乱是义。于是一阴一阳之道含有仁义礼的意义。戴氏此说可备参考。“成之者性也”，气化流行，生生不已的善一旦落实而成为某一事物时，便是性。《大戴礼记·本命篇》说“分于道谓之命，形于一谓之性”。“继之者善也”，就是命；“成之者性也”，就是性。前者行化育之功，是阳之事，阳即仁。后者成生物之事，是阴之事，阴即知。人的侧重点不同，着重仁的人以为道就是仁，着重知的人以为道就是知。其实君子之道是善与性具备的，只有仁知合观，阴阳兼体，方能把握其全貌。这就是，说君子是仁知兼具的人，君子之道是仁知交互起作用的道。

对照《论语》看，更可证明《周易》的确将仁与知视为君子理想人格的基本要素。孔子说：“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”（《宪问》）仁是做君子的标准，但有时有的君子可能达不到此标准，然而小人却绝对没有行仁的，倘小人能行仁，那么小人便不再是小人。可见，仁与不仁是君子小人的一条严格的道德界限。《系辞传下》说：“小人不耻不仁，不畏不义。”小人不以不仁为耻，

不以不义为可畏。小人可以不行仁义。反之，君子是耻不仁畏不义的。君子必须行仁义。仁义是君子理想人格所必备的。《说卦传》说“立人之道曰仁与义”，此处的仁与义本指人所生活其间的血亲与政治两种社会关系而言，人的本质是社会关系的总和，所以讲仁与义是人之道。这个人之道应当说小人也含在内。但是此仁与义也可做道德范畴看，此人之道也可理解为君子之道。君子善于以仁与义的态度解决自身与社会两种关系之间的关系问题。

《周易》书中仁义礼智四个词用得并不多，远远少于《论语》、《孟子》，四词的含义也没有《论语》、《孟子》讲的那样明晰。这并不奇怪，《论语》、《孟子》是直接用语言文字讲道理的书，《周易》的道理则寓于象数之中而不明白讲出来。《周易》借用象数的手段主要指示人们对待不断变化中的客观情况采取什么样的对策，亦即告知一定情况下应该怎样做和做什么，而为什么要做这个而不做那个，这样做而不那样做，则不做理性的分析。经文尤其如此，传文讲的亦不多。《周易》的这个特点决定它不能详赡地阐述它关于理想人格的明确规定。尽管如此，我们还是看得出《周易》设计的理想人格中君子这个层次，其内容主要就是仁义礼智四字。

仁义礼智四个道德范畴的含义，《周易》没讲。我们只有借助《论语》和《孟子》。《论语》记孔子论仁之处不少，如“克己复礼为仁”（《颜渊》），“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也”（《雍也》），孔子说，“吾道一以贯之”，曾子说，“夫子之道，忠恕而已矣”（《里仁》）。这些关于仁的说法讲的是行仁的方法、途径，而没有对仁的含义给以明确无误的界定。《中庸》的一段话很重要，我们再次引用它说明仁义礼三个概念的含义。它说：“仁者人也，亲亲为大。义者宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”仁是解决己与人的关系问题的。怎么解决？自己应当爱别人。爱人要首先爱自己的亲人。义是“应该”



的意思,是解决己与人在阶级、政治领域的关系问题的。怎样解决?应当尊贤为大,把尊敬政治地位高的人放在首位。不过,亲亲有个范围和亲疏远近不同。由自身起,上亲父母,由父母而亲祖父、曾祖父、高祖父。下亲儿女,由儿女而及孙、曾孙、玄孙。亲的范围上下各五辈,过此即不算亲属。亲属有等差,父母与子女最近最亲,其余依次递减。在社会上尊敬政治地位高的人,也有等差,对待天子公侯伯子男卿大夫士诸等级不同的人,尊敬的程度不能相同。而且就一个人说,他最要尊敬自己顶头的君,其余次之。为了把两种关系的等级性表现出来,做出规定,于是产生礼。仁义是礼的内容,礼是仁义的外部形式。一个人严格地依礼而行事,也就做到仁义了。所以,孔子讲“克己复礼为仁”,是有道理的。《中庸》这段话是对仁义礼三个道德概念的不可移易的确诂。

《孟子·离娄上》的一段话我们必须再次提到,它对于我们理解仁义礼智四个概念是重要的。它说:“仁之实,事亲是也。义之实,从兄是也。智之实,知斯二者弗去是也。礼之实,节文斯二者是也。”此与《中庸》所云一致,重要的是增加了对智的解释。智是什么?智就是对仁义二者的深刻认识,由于在认识上解决了问题,便能更自觉地行仁行义而不须离开仁义。

这样一来,仁义礼智四个道德概念的含义就极清楚了。首先,它们不是做《易》的人和儒家学派凭空想象出来的,是社会存在在人的意识中的反映。如前所述,两种生产的发展制约着社会的发展,在两种生产过程中形成的两种社会关系制约着人的思想与行为。单个人生活在两种关系的制约下,没有随意性可言。为了妥当、正确地解决人与社会的关系,出现了仁义两个道德概念。其次,在仁义礼智四个概念中仁义是基本的,礼智是从属的。应当说仁义是核心。有人说孔子思想的核心是礼不是仁或仁义,理由是孔子讲礼特多,对礼的强调特甚。他们忘记了礼只是仁义的形式,

孔子在反复强调礼的时候,真正的用意是鼓吹人们行仁义。这在儒家的反对派道家的言论中也可得到证明。《庄子·天运》说“孔子见老聃而语仁义”,老子说“夫仁义惨然乃愤吾心,乱莫大焉”。孔子见老子,二人不讨论别的,只言仁义。《庄子》书不是信史,所言非必实有其事,但是《庄子》认为孔子思想重在仁义,则是无疑的。又,《庄子·天道》记孔子对老子说,他的学问“要在仁义”,更加证明仁义是孔子思想的核心。《吕氏春秋·不二》说“孔子贵仁”,言仁而未及义,是由于句式的限制而采取的省略语,实际上说“孔子贵仁”也包含着贵义在内。《论语》中讲仁多讲义少,而且未见仁与义连用。这是因为当时仁的问题大,必须多讲仁。仁与义相比,仁更根本些,更重要些。能行仁的人,行义便不成问题。况且仁里也含有义的因素。虽说“仁者爱人”,却不是善恶不分,什么人都爱。孔子说“唯仁者能好人能恶人”(《论语·里仁》),仁者能爱也能恨。能区分什么人当爱什么人当恨,正是义的要求。

现在我们回到《周易》,把《周易》关于君子理想人格的规定总结一下。《周易》低层次的理想人格在于君子,是肯定无疑的。君子的理想人格的规定是仁义礼智四德,也是肯定无疑的。其实在这个问题上《周易》和《论语》、《孟子》属于同一类型。它们理想的君子应是仁义礼智具备的人格。只是不同的历史时代使各自有不同的侧重。孟子处在战国争城争地,鲜仁寡义的时代,人们常常见利忘义,所以他仁义并举,于仁之外特别多言义,而且正式地将仁义礼智规定为君子之四端、四德。孔子的时代仁的问题是当务之急,故孔子虽然仁义礼智都重视,仁却始终是他注意的重点。注意归注意,这丝毫不妨碍他的思想核心是仁义而不单是仁。这是我们早已说过的。《周易》经的部分形成于殷周之际,时代早于孔孟,仁字根本没出现,传文里也仅10见。义字也没出现,传文里出现37次,属于仁义之义的也只有少数几个,多数是意义、含义的

义。礼字也没有出现,传文里出现9次,属于礼义之礼的7个。知字也没出现,传文里出现35次,具有仁知意义的知7个。《周易》经文未出现仁义礼知四字是完全可以理解的。我们都知道,《易经》本是卜筮之书,用象数表达思想。虽有文辞,但全是艰涩难懂的卜筮语言,具有哲学意义的概念,命题极少见,推理也不是理性的,具有极浓厚的神秘主义色彩。但不能说《易经》无思想;它有思想,而且是哲学思想。它的思想蕴含在通过卜筮语言曲曲折折描画的易象中。曾经在很长一段时间里人们多是胡里胡涂地用它卜筮问疑决大事,了解它的深意的人不多,只是到春秋末年,聪明睿知的孔子下过“韦编三绝”的功夫,做了10篇《易传》,对它加以发掘,使它本有的思想明朗化,系统化,哲学化,成为一部后人可以读懂的哲学著作。因此我们要说,孔子《易传》的思想是《易经》固有的,绝非孔子的杜撰。《易传》的思想与《易经》是一致的。《周易》的思想既不是孔子的,又是孔子的。说它不是孔子的,因为孔子《易传》讲的东西全来自《易经》;说它是孔子的,因为《周易》的思想与孔子是一致的。这个问题既明确,我们便不必再为《易经》不见仁义礼知四字却说《周易》关于君子之理想人格规定是仁义礼知而感到困惑了。《说卦传》讲“立人之道曰仁与义”,已经足够说明问题了。

前面说过,《论语》说仁多,《孟子》多说仁义。那末《周易》侧重什么呢?我以为《周易》很强调知和礼。《系辞传上》那段话“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。仁者见之谓之仁,知者见之谓之知,百姓日用而不知,故君子之道鲜矣”,上文说过,清人戴震说善字含有仁义礼的意义,可备一说。也可以做这样的理解:“继之者善也”是阳的事情,阳代表仁。“成之者性也”,是阴的事情,阴代表知。君子之道也是一阴一阳之道,包含阴阳即仁知两面。仁者见它仁的一面,知者见它知的一面。此外,《系辞传上》

说,“神以知来,知以藏往”,筮与卦中藏着的是智慧、知识。这是说,《周易》的内容主要在知方面。又说,作《易》的人是“古之聪明睿知神武而不杀者”,即是伟大的知者。《系辞传下》说:“知者观其彖辞,则思过半矣。”强调学《易》用《易》的人也须是知者,棒打不回的愚人是不能学《易》的。你看,《易》本身是智慧的结晶,做《易》用《易》的人又当然必须是知者,岂不说明《周易》理想中的君子人格重点在知吗!重点在知,这是《周易》的特点决定的。但是这与我们的《周易》君子理想人格规定之中心是仁与义并不矛盾。因为仁义礼知四德,仁义是中心,礼知是从属的,也可以说礼知是实现仁义的手段。孟子不是说“知之实,知斯二者(仁义)弗去是也”吗!孔子也说“仁者安仁,知者利仁”(《论语·里仁》)。知有利于仁,是为仁服务的。仁是主体的理性自觉,是个体本性的固有规定和必然要求,不是外力压迫的结果,更不是低级的感情冲动的产物。对仁的要求(义亦如此)是持久性的,所谓“君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是”(同上)是也。行仁是极难的。但是行仁又不难,“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》)。自己有行仁的欲望,即可做到仁。关键在于这个“欲”自何而来!我以为这个“欲”必来自知,来自对客观世界的认识。《周易》本身正是帮助人们实现正确认识的书。《周易》虽然强调知,但是归根结底还是重仁与义的。

《周易》也极重礼。它说“知崇礼卑,崇效天,卑法地”(《系辞传上》),把知与礼看成如同天与地一样相对应而不可或缺。《乾·文言传》说“嘉会足以合礼”。礼是乾“元亨利贞”中亨的引申义。足见礼之重要。《大壮》“大象”说“君子以非礼弗履”,意与《论语·颜渊》所说“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”同。余如《序卦传》说:“物畜然后有礼。”“有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错。”《系辞传下》说:“谦以制礼。”等等无不把

礼看成君子为人的准则。《履》卦是讲君子之实践行为的,《易》认为君子的实践行为实质上是礼的体现。礼不但是君子个人的行为准则,也是稳定社会等级制度的基石。《周易》重礼,最终还是归结到仁与义上。因为礼不是空洞的,它的内容正是仁与义。仁与义都是有等差的。这等差系统化、规范化便是礼。有人说礼不如仁义可取,礼是糟粕,理该抛弃。我已说过,仁义礼知在古代本是一个事物的四个方面,分观之为四,合起来则一。孟子是这样看的,《周易》也是这样看的。《乾》卦卦辞讲“元亨利贞”,分开看是元、亨、利、贞,合观则是一个健。《文言传》把元、亨、利、贞引申为仁、义、礼、知(顺序略异);分开看是仁、义、礼、知,合起来便是一个君子的形象。仁、义、礼、知四德在当时都是精华,它们反映那个时代的时代精神。时代变了,精华可能随之而变为糟粕。但是,历史的发展是辩证的。历史是新陈代谢的过程,既有取代也有继承,旧的被新的取代,新的包含着旧的。倘无新的取代旧的,历史无从发展;倘无新的继承旧的,一切从头做起,历史更无从发展。从理论上说,继承是历史之必然。那末,仁义是否可以继承呢?这个问题,我的老师金景芳先生在他向1989年秋季举行的孔子诞辰2540周年纪念与学术讨论会提交的题为《孔子所讲的仁义有没有超时代意义》的论文中进行了极精彩的论述,是近年来儒学研究所取得的突破性进展之一。先生的结论是,仁义是历史的产物,有时代性,但也有超时代的意义。先生的论证极富说服力,限于篇幅,这里仅摘录论文摘要中的一段话:

恩格斯说:“一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度,受着两种生产的制约:一方面受劳动发展阶段的制约,另一方面受家庭的发展阶段的制约。”细绎恩格斯这段话,也可以这样理解:历史上劳动的发展阶段不同,而劳动即生活资料的生产是始终存在的;家庭的发展阶段不同,而家

庭亦即人类自身的生产是始终存在的。因此可以断言，孔子所讲的仁义不仅有时代性，也有超时代意义。因为亲亲与家庭有联系，尊贤与劳动有联系。阶级是历史的产物，随着历史的发展，阶级是要消灭的。作为两种生产的人类自身的生产和生活资料的生产则不能消灭，而是要长期存在的。

我极赞成先生的卓识，而且无可补充。那么礼呢？先生未讲。我以为，礼原是仁义的形式，从理论上讲，内容有超时代的意义，形式亦当有超时代的意义。事实上也是如此，在我们的国家政治生活、外交活动以及人民的生活日用中何尝可以一日无礼！不过，古代的礼，《周易》中强调的礼，特别是秦汉以后的礼，是极复杂的，必须分析对待。纲常名教及其繁文缛节肯定要作为糟粕抛弃，另外一些则要批判继承。

仁义礼知是《周易》及儒家学派理想中的君子人格。仁义礼知四德今日仍有现实意义，但是古人的君子理想人格我们不可以作为整体加以继承。因为时代不同了，现时代对人的要求更高，现时代的理想人格须反映现时代的时代精神。继承部分，不继承整体。犹如架屋，旧屋的砖瓦石木新屋可以采用，而结构必当重新设计。

这是《周易》的低层次理想人格。《周易》在君子理想人格之上有圣人理想人格。这是高层次的理想人格。

《周易》关于圣人理想人格的规定不同于君子，高于君子，但也与君子有联系。这联系表现在“知”上。因此我们先从“知”讲起。君子理想人格是道德人格，它的规定由仁义礼知四项道德范畴构成。所谓的君子是仁义礼知四德兼具的人。《周易》、《论语》、《孟子》都是如此。尤其《孟子》，明确地将仁义礼知并列称为四端和四德。四德之中仁义礼显然是道德规范，知则特殊，它本身属于认识论领域，不是道德的概念。但是《周易》、《论语》、《孟子》

都将知规定为理想君子人格的一部分。《系辞传上》说“卦之德方以知”，六十四卦三百八十四爻的基本特点是它蕴藏着知识、智慧，蕴藏着天之道与民之故，人们用《易》学《易》，会变聪明，从而完善君子的人格。《论语》说：“盖有不知而作之者，我无是也。”（《述而》）又说：“未知，焉得仁。”（《公冶长》）又说：“小人不知天命。”（《季氏》）又说：“五十而知天命。”（《为政》）又说：“不知命无以为君子也。不知礼，无以立也”（《尧曰》）又说：“闻过斯知仁矣。”（《里仁》）孔子的这些言论，意思与《周易》同，强调知在整个君子理想人格的修养中具有关键性的意义。汉人王充《论衡》说，“知与仁不相干也”，“知者未必仁，仁者未必礼，礼者未必义”（《问孔》）。是极偏激的言论，他只从表面看问题而未仔细考察仁义礼知之间的内在联系。仁者、义者、知者、礼者虽各有各的固有特点，表现未必尽同，如孔子说：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”（《雍也》）然而孔子也说：“一日克己复礼，天下归仁焉。”（《颜渊》）道家老庄不要道德修养，不要仁义礼等等，所以也不要知。何止不要而已，还要“损之又损，以至于无为”，要“去知与故”，要“黜聪明”，力求令人达到无知无欲，物我两忘的混沌状态。他们知道知是人之一切文化行为的前提与基础，所以最反对人有知。儒家重视道德修养和人类的文化建设，所以特别重视知。

《周易》设计的高层次的圣人理想人格，其规定性，仁义礼已不是问题，主要的问题是知。在知的修养上圣人要高过一般的君子。修养到什么程度呢？一般的君子知仁知义知礼即可，当然还要知天命。圣人则是大知的人。圣人是“聪明睿知神武而不杀”的人，是明于天之道而察于民之故的人，所以圣人能作《易》。圣人“知变化之道”，“知神之所为”，所以圣人能通过《易》“极深而研几”，“通天下之志”，“成天下之务”，“成德而广业”（均见《系辞传

上》)。圣人的知须达到“精义入神”，“利用安身”，“穷神知化”的程度，能知晓天下之全，洞察天下之微，把握天下之变，以至于在自己与客观世界的关系上取得相当的自由。孔子自述的“六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩”，即是圣人的境界。

《乾·文言传》在释《乾》九五爻辞时说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎。”大人是最高统治者，也是圣人。这表明《周易》有内圣外王的思想，儒家内圣外王的思想当即源于此。王侯应当是圣人，圣人也可以为王侯。就圣人自身说，他的内部修养是圣人，外部表现则是王侯。圣人完全与天地自然达到统一，言行思虑与客观世界的规律契合无间，时的问题把握极准，现在正做的事情必合于天时，预测将要发生的事情到时候必然发生。对自然界能如此，人世间的万事自不待言。这就是《周易》设计的圣人的理想人格的基本规定。圣人的理想人格是至高无待的；不像君子，君子与小人相对待，相比较，圣人无对待无比较。君子与圣人都首先是仁者。仁，相对来说，较易做到，心欲仁，即可行仁。生活日用皆可体现。问题只在能否坚持永久行仁，时时不违仁。知也是君子与圣人必具的品格，但是知有程度的区别，君子的知，达到“知斯二者（仁义）弗去”即可，圣人的知不以知仁知义为限，还要知天知地，知著知微，知往知来，知存知亡，宏观地说，要知宇宙之全，微观地说，要知事理之细。这样圣明睿知的人，当然不会多见。据孟子说，他所知道的古代大人物只有孔子够得上这个标准。他虽推崇尧舜，却说“人皆可以为尧舜”，“尧舜之道孝悌而已矣”（《孟子·告子下》），不以为尧舜高不可攀，而对孔子则看得极高，把学孔子立为自己一生追求的目标，可见孔子不是人人可以学的。孔子作为一个圣人，其高明之处就在一个时字。孔子是“圣之时者”。“圣之时者”，也就是伟大的知



者。

孔子确是一个伟大的知者，别的不论，从他对《易经》喜爱到“韦编三绝”的地步，感叹“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣”（《论语·述而》），就足可证明。《易经》本是卜筮之书，《左传》和《国语》记载孔子之前的春秋人士无不用以占卜，唯有孔子深研它的思想，以致多次翻乱书卷，并且知道《周易》能使人少犯或不犯错误，是一部令人变聪明的书，是知者所作又是培养知者的书，自身若非伟大的知者是办不到的。况且他到底为《易经》做了《传》，由于有了他的《易传》，后人才得以真正理解《周易》。

孔子不承认自己是圣人，说：“若圣与仁，则吾岂敢！抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。”（《论语·述而》）只承认自己学不厌，教不倦。但是子贡跟他辩论，有一次子贡说夫子是圣人，孔子曰：“圣则吾不能，我学不厌而教不倦也。”又是不厌与不倦而已，圣则不能。子贡给他上了纲，说：“学不厌，智也。教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣。”（《孟子·公孙丑上》）依子贡的见解，圣人的标准就是仁智两条，与《周易》是一致的。一致是必然的，因为《周易》的思想与孔子是一致的。

圣人的理想人格规定虽包括仁知两条，但是《周易》特别强调知，知是根本的。圣人必是仁者，但首先必须是伟大的知者。知者既能把握客观，与客观契合无间，达到主客统一，争得行为自由，那末，人人皆可为的仁岂能做不到！

#### 四、精神修养

理想人格是哲学家为人生设计的奋斗目标，精神修养是哲学家为实现一定的人生目标提供的方法、道路。修养是必要的。只有通过修养才能提高认识，造就品德，完善人格。不同哲学所讲的

修养方法是不同的。中国哲学的修养方法与西方哲学不同。西方哲学总的说鼓吹个人主义的独立人格,方法是怎样为己;中国哲学总的说提倡非个人主义的独立人格,方法是怎样修己。中国哲学各派的修养方法也不一样。儒道两家差别极大。这个差别老子讲的最为明晰,《老子》第四十八章说:“为学日益,为道日损。损之又损,以至于无为,无为而无不为。”“为学”是儒家的修养道路,主张人要通过学习日新其德,不断进步。“为学”是积极的,正面的。“为道”是道家的修养道路,主张人要通过对道的追求日损其德,损之又损,达到忘仁义礼乐,去肢体聪明的效果,最后使人成为超现实,超道德,互不相干,因而也是抽象的自然人。这“为道”的修养道路是消极的,负面的,实质也是利己的。

《周易》属于儒家哲学,与孔子思想一致,它的修养方法当然是《老子》讲的“为学”的一类。后世儒家学派提出的修养方法《周易》在主要之点上已经具备,只是未达到那样的系统化,理论化。

在讨论《周易》关于人的精神修养问题之前,我以为有必要把《周易》修养方法的特点约略描述一下,然后再进入实质性的论述。

我读冯友兰先生《中国哲学简史》中译本,冯先生把各种不同的人生境界划分为四个概括的等级,即:自然境界,功利境界,道德境界,天地境界。头两种境界是自然的,无须人为修养,后两种是人的精神创造结果。我想,境界必有一定的高度,须是在乔木;若完全在幽谷,何言境界!自然境界算不上什么境界。至于功利境界,冯先生说是自然的产物,不是人为。我认为,功利境界是自然的,也是人为修养的,而且主要是人为修养的。依冯先生说,功利境界的人做事的后果有利于他人,其动机则是利己的,现代西方某些哲学流派不就是在培养这种利己的以个人为中心的功利境界的人吗!所以我想,所谓功利境界也是一种道德境界,不过道德的价

价值观根本不同而已。在这种境界的人认为做事为己而不害人就是道德的。这种境界主要也是文化熏陶和哲学培养的结果。

冯先生说生活于天地境界的人自觉地做人类社会的一员,同时也做宇宙的一员。他在与宇宙的同一中超越理智更超越经验。达到道德境界的人是贤人,达到天地境界的人是圣人,成为圣人就达到了人的最高成就。圣人有超道德的价值。哲学的任务是帮助人达到道德境界,哲学的崇高任务是帮助人达到天地境界。帮助的办法是给予他们一种必要的觉解。“觉解”一词大约相当于我们常说的“觉悟”。

我举出冯先生的四种境界说,不是要评论它,我是要拿它做个参照来比较我要讨论的《周易》。我以为中国哲学中道家一派和后起的中国佛学禅宗的确有点与冯先生的说法相符。它们追求的大概是天地境界,庄子号召的“心斋”、“坐忘”功夫可能是冯先生说的哲学给予人的那种“觉解”。禅宗六世祖慧能的著名偈语:“菩提本非树,明镜亦非台。本来无一物,何处惹尘埃。”这身心两忘的精神状态,可谓已入天地境界。禅宗哲学给予人的“觉解”更令人叫绝,语言文字皆不用,往往只是当头棒喝或者断其一指,即可使人大彻大悟。超越了理智也超越了经验。这种生活于天地境界的人是抽象的人,这样的主体是抽象的主体。

中国儒家哲学与此不同,《周易》是儒家哲学的先驱,与此尤其不同。我以为《周易》哲学要造就的人格或者说境界只有两种,君子理想人格相当于冯先生讲的道德境界。圣人理想人格按层次应是冯先生讲的天地境界,而实际上却完全不同。《周易》的圣人是生活于现实之中的活生生的具体的人,他在生活资料生产与人类自身生产所决定的两种社会关系的制约下生活,他要在这不自由的生活中既完善自己又服务社会,而且服务社会是主要的。当他的存在对社会有价值的时候,他的自我完善才有意义。单个人

当然可以不这样做，他可以做僧人，可以做隐士，可以做囚徒，那他绝对不是儒家理想的圣人。要想做圣人或者已是圣人，他就必须是上述的那种人。他务须模范地处理好己与人的关系，所以他应当是仁者。他务须模范地处理好自己与他在政治上的关系，所以他应当行义。他务须模范地遵守反映上述两种关系的规定，所以他应当守礼。他务须有能力认识和把握这些问题，所以他应当是智者。尤其在智的问题上圣人应是高层次的。高到什么程度呢？高到大智大慧以至于不犯错误或极少犯错误的程度。孔子弟子和孟子都说孔子是圣人，就是因为孔子大仁大智尤其是大智，是圣之时者。仁比较容易做到，“我欲仁，斯仁至矣”，而做到三月不违仁，颠沛造次皆不忘仁，就难了。做个智者更难。世界不像一张图画，死死地挂在那里任你端详，世界像流水一般地变动不居，你要认识它，看透它的奥妙，把握它的几微，并且驾驭它，适应它，争得主动权，岂是易事。

做这样的圣人，靠哲学给他一种“觉解”，使他认识某些道德原理，是成不了的。当头棒喝，断其一指或者“心斋”，“坐忘”，更是无济于事。做儒家的圣人要靠修养，而且是长期的修养，绝非一朝一夕事。孔子自己曾说“吾道一以贯之”，“朝闻道夕死可矣”。但是他不曾死，可见他并未一朝闻道。究竟怎么修养，孟子主张养性养心，荀子主张养心和化性。宋明以后，理学家们提出许多不同的修养论。其说不一，精神却大体相同。那就是，修养必是一生事；修养是反身修己，目标在自身而想的是济世拯民；修养的途径是经验的也是理性的，绝不是顿悟。哲学给他一种“觉解”，给他指示一些道德原理是解决不了修养问题的。中国哲学给君子、圣人指示的是修养的道路、原则及一般方法。

《周易》的修养论与孟荀及其以后诸大家不同，它不讲心性的修养，这一点也与孔子一致，“夫子之言性与天道不可得而闻也”

(《论语·公冶长》)，“心”也极少言及。《周易》心字凡 24 见，全无养心之义，只有《益》上九“立心勿恒凶”的“立心”二字多少有一点养心的意思。至于性，只 6 见，亦无养性的意思。《说卦传》说“穷理尽性以至于命”，“尽性”乃指《周易》书而言，意谓《周易》这本书不简单，既穷尽事物之理，也穷尽人之性，不是说人如何养性的问题。孔子在《论语》中还说过一句“性相近也，习相远也”(《阳货》)《周易》则根本未及人性问题。

《论语》记孔子论及君子修养问题时说，“修己以敬”，“修己以安人”，“修己以安百姓”(《宪问》)。人要修己，解决自身的问题，使自己的言行符合原则。修己的办法是敬，严肃认真，诚心诚意，绝不苟且敷衍。修己的目的不是为了利己，是为了利人，利百姓。孔子还有另外一句话：“古之学者为己，今之学者为人。”(《宪问》)也是强调君子修己不修人。《周易》的观点和《论语》相同。《蹇》“大象”说：“君子以反身修德。”《家人》上九“小象”说：“威如之吉，反身之谓也。”反身与修己意义无异，因此后世人人常常连起来讲“反身修己”。反身修己是整个儒家学派在修养问题上的基本主张。所以有人说儒家的学问是反身修己的学问，是有道理的。

如何反身修己？反身修己要采取什么途径和办法？《周易》主张“崇德而广业”(《系辞传上》)，把修养德行与成就事业统一起来，在成就事业的过程中修养德行，修养德行要落实到成就事业上。德行的修养本来就包括知与行两方面。两方面都是重要的。《周易》重视认识，更重视行动。它强调更多的是人应当如何行动，指示给人的主要是行动的方法，而不是认识的方法。它重视认识，也是让人们认识它所指示的那些行动方法和行为规范。《乾·文言传》说：“君子以成德为行，日可见之行也。潜之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也。”君子为什么要“潜龙勿用”呢？因为君子的德要表现在日常可见的行动上，现在处于初九，德尚未

修好,从行动上看不出,所以君子现在当“勿用”,不行动。这显然是认为德与行是统一不可分的。《周易》在用词上也表现出它是主张德与业,知与行统一的。它在讲德的时候,往往德与行二字并举,如“君子以常德行”(《坎·大象》),“君子以制数度,议德行”(《节·大象》),“显道神德行”,“存乎德行”(《系辞传上》),“其德行何也”,“德行恒易以知险”,“德行恒简以知阻”(《系辞传下》)。“德行”一词很可能成之于《周易》,它本身就说明,德必见诸行动,行动中也当体现德,德与行是统一的。在《周易》,尤其把行为、事业看得很重。人之修德,实质上是如何把握自己的行为、事业使之有利于人,有利于百姓,有利于天下国家的准则问题。

《周易》给君子或圣人提示了哪些行为准则和修养的方法呢?我以为应当按以下顺序去寻找去分析,即《乾》《坤》两卦、《象传》中的“大象”和《系辞传》。《周易》讲修养问题主要在这三个方面。

首先看《乾》、《坤》两卦。六十四卦中《乾》、《坤》两卦的重要意义我们早已多次谈过。现在我们要谈它们在另一方面的意义。乾坤是《易》之门,《易》之缊,本来就是就宇宙论和《易》之构成意义上讲的。我以为不仅如此,《乾》、《坤》两卦在人生德行修养问题上也够得上《易》之门,《易》之缊。从一定的意义上说,《乾》、《坤》两卦讲了人的德行修养的主要过程和主要内容。《周易》关于德行修养的观点之主要部分《乾》、《坤》两卦全有。关于这一点,《系辞传》已有所言及。《系辞传上》说:“乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易从。易知则有亲,易从则有功。有亲则可久,有功则可大。可久则贤人之德,可大则贤人之业。”把乾坤之易简最后归结到人的德与业上,表明孔子看到了《乾》、《坤》两卦是解决人的崇德与广业问题的。又《系辞传下》说:“夫乾天下之至健也,德行恒易以知险;夫坤天下之至顺也,德行恒简以知阻。”更进一步说至健至顺都是德行,乾德行的特点是易,坤德行的特点是简。

人掌握这两方面的德行修养，则克服天下无论什么样的艰难险阻都不成问题。

《乾·大象》说：“天行健，君子以自强不息。”《坤·大象》说：“地势坤，君子以厚德载物。”天道的特点是乾健，地道的特点是坤顺。君子要像天道那样自强不息，要像地道那样厚德载物。自强不息与厚德载物，在天地来说，是自然的本性，不须思为，本然如此。在人来说，则非自然的本性，必须通过思与为方能达到。人自强不息和厚德载物有它一定的内容，不是虚玄空洞的。自强不息是说君子应该我用我之强，不断地修养自己的德行，完善自己的人格，以达到君子乃至圣人的大境界。厚德载物也是这样的意义。它提示人们要培养自己广大宽厚，克让包容的人格。《乾》、《坤》两卦卦辞和爻辞讲的全是如何实现自强不息和厚德载物两种德行。这两种德行若融合于同一人身上，那便是《周易》理想的君子人格。一个自强不息和厚德载物的人必然是仁义礼知四德具备的人。《周易》此外关于德行修养的一切要求都不出自自强不息和厚德载物这两条的含盖。自强不息与厚德载物后来成为儒家学派理想人格的中心要求，同时也是中华民族传统思想文化的精神基石。

根据《文言传》的解说，《乾》卦自初至上六爻是君子进行德行修养的过程。《乾·文言传》说：

初九曰潜龙勿用，何谓也？子曰：“龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遯世无闷，不见是而无闷。乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”

这段话解释爻辞“潜龙勿用”之“潜龙”一词的意义。“潜龙”是具有龙德而隐的人。隐字不简单，它是君子的一种修养，一种行为的准则。隐不是懦弱退缩，也不是为了沽名。隐是君子处乱邦乱世不与世俗同流合污的坚确不可动摇的态度。君子的这种态度和做

法是极其难能可贵的。第一，隐遯不是为名，第二，隐遯并不感孤独和苦闷，第三，隐遯不为世人理解甚至被人忘记，也不感到孤独、苦闷。但与道家主张的隐遯不同。道家的隐遯是因任自然，抱朴归真的出世主义，这里的隐遯以乐行忧违为原则，天下有道不隐，天下无道才隐。《周易》除此外，《大过·大象》也讲：“君子以独立不惧，遯世无闷。”遯卦则全卦皆讲君子在小人得势之时如何遯避的问题。这些与乾初九讲的意思是相同的。“遯世无闷”的思想在《论语》中也可找到。《泰伯》记孔子说：“天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也。”《卫灵公》记孔子说：“邦有道则仕，邦无道则可卷而怀之。”这又说明《周易》的思想和孔子一致。《易传》应当说是孔子作，其思想既是《周易》的，也是孔子的。

“遯世无闷”是《周易》给君子提示的一个行为准则，告诫君子在一定的条件下应该能够做到“遯世无闷”。做到这一点并不容易。因为这种“遯世无闷”不是无能和消沉的表现，恰是自强不息的一部分。自强不息并不意味着在一切情况下都有进无退。人能够奋进固然难能，而及时勇退尤其可贵。大多数人能处顺境，不能处逆境。一旦不得不“遯世”，便精神颓废，甚至崩溃，经受不住冷落、孤独、寂寞的考验。能承受这种处境的人，须有济世拯民，治国平天下的大志，一己的私利早已置诸度外，无论什么样的压力都不能使它垮下来。《孟子·滕文公下》说的那种“得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的大丈夫就是这种人。这是由《周易》首先提出，儒家学派一直提倡和奉行的一条道德原则。

《乾·文言传》关于九二爻辞“见龙在田，利见大人”是这样说的：

何谓也？子曰：“龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨。



闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。”

这里讲到了修己与善世的关系问题，而关键是诚。诚是儒家修养论最为讲究的一个范畴。后来的《中庸》讲君子的修养就特别强调这个诚字。诚是什么？《中庸》说：“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”天之诚，自然而然。人之诚，则必须人为修养。圣人能像天那样无为而诚。圣人以下的人则通过修养而诚。这经过修养而成的诚，就是“择善而固执之”，即一辈子做好事，不做坏事。诚的修养过程实质上就是择善而固执。择善则必须防恶，故曰“闲邪存其诚”。有善心还要有善行。《中庸》说：“诚者，自成也。”又说：“诚者，非自成己而已也，所以成物也。”诚的含义包括成己与成物两方面。内有善须形诸外，故曰“善世而不伐，德博而化”。《孟子·尽心上》说，“得志德加于民”，“达则兼善天下”，正是此意。

“庸言之信，庸行之谨”，言信行谨也是君子存其诚的重要修养。言当然是善言，行当然是善行。言信行谨，即如《中庸》所言：“言顾行，行顾言。”做不到的不说，说的全能做到，言行一致，表里如一。不但一时一事能如此，一辈子时时刻刻都能如此。

《乾·文言传》解释九三爻辞“君子终日乾乾，夕惕若厉无咎”说：

何谓也？子曰：“君子进德修业，忠信所以进德也，修辞立其诚所以居业也，知至至之，可与几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”

这是讲品德修养如何坚持经常，永不间断的问题。所谓“君子终日乾乾”即是说君子修德，应朝夕惕慎，自强不息。进德指内心修养

须日新又日新,天天进步。修业指德须表现在行动上,心口如一,知行如一。进德与修业实际是一回事的两面观。修业也是居业。修业言德之进,居业言德之守。进德要从忠信做起,居业要从修辞立诚做起。忠信即诚,诚亦即忠信。诚的起码要求是讲话由衷,口上说的全是心中有的。做到进德修业,终日乾乾,夕惕若厉,还要解决认识问题,树立自觉精神。“知至至之”,在未做之前先有一个自觉精神,必然达到目标。“知终终之”,既有一个自觉的精神,又知终身当如此,然后力行之,进德修业也就做到了。《论语·述而》记孔子说:“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。”可见进德修业,存义迁善,是君子之大事,能做到这一步,余可无忧。

君子的修养还有一个知进退存亡得失的问题。这属于知的范围,真正做到是极难的。《乾·文言传》在解释上九爻辞“亢龙有悔”时说:

亢之为言也,知进而不知退,知存而不知亡,知得而不知丧。其唯圣人乎,知进退存亡而不失其正者,其唯圣人乎。

人处在亢的时候,极易得意忘返,不免走向反面。进而知退,存而知亡,能够准确掌握进退存亡之分寸的,只有圣人,一般人做不到。《周易》很重视这个问题,认为既难行又重要。《系辞传下》说:“子曰,危者安其位者也。存者保其存者也。乱者有其治者也。是故君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,是以身安而国家可保也。”强调君子要懂得物极必反的道理。知道这个道理还不难,难的是知几,即看准端倪,抓住火候,及时采取行动。《系辞传下》说:“子曰,知几其神乎,君子上交不谄,下交不渎,其知几乎。几者动之微,吉之先见者也。君子见几而作,不俟终日。”“君子知微知彰,知柔知刚,万夫之望。”上交贵恭,然而恭则近于谄。下交贵和,

然而和则近于渎。把握恭与谄、和与渎的分寸就是知几。知几而立刻改正,使恭不陷于谄,和不陷于渎,是谓“见几而作,不俟终日”。《系辞传下》又说:“子曰,颜氏之子,其殆庶几乎,有不善未尝不知,知之未尝复行也。”孔子说,只有颜回能“见知而作,不俟终日”,自己有不善,马上知道;知道了马上就改。有不善未尝不知,知之未尝复行,二者都是难能的,而这里特别强调的是“未尝不知”,即“知几”。用今日语言说,就是君子要学会辩证法,善于运用辩证法解决实际问题,尤其是解决自己的品德修养问题。严格地说,没有多少人能够真正做到。据孔子说,他熟悉的人中唯颜回差不多。总之,知进退存亡得丧,是个知的问题,但是知最终落实到德上,德亦必以知为基础。颜回“知之未尝复行”是以“有不善未尝不知”为前提的。

君子知进知退,知存知亡,知得知丧,见几而作,不俟终日,也是自强不息的表现。

《坤》卦里讲了君子另一方面的修养问题。

《坤》卦“大象说”：“君子以厚德载物。”君子之修德不但要自强不息,孜孜以求,还要在宽厚大度上下功夫。自强不息也好,厚德载物也好,君子的修养都要通过处理自己与外界的关系亦即实践的过程进行。面壁,心斋,坐忘等等,是《周易》所不取的。

《坤》卦的基本精神是讲顺,要求君子要有顺的修养。唯其能顺,方可养成厚德载物的品格。大地之所以能够大度包容,无所不容纳,因为它是顺的。这里我们还是从《文言传》来认识这个问题。《坤·文言传》说:

坤至柔而动也刚,至静而德方。后得主而有常,含万物而化光。坤道其顺乎,承天而时行。

《坤》卦讲君子要有坤顺之德,但坤顺是有条件的,并非在任何条

件下都坤顺。什么条件呢？当自己处于臣的地位，处于子的地位或者处于妻的地位的时候，就应当具有坤顺的修养了。不过，既使臣顺君，子顺父，妻顺夫，也不是绝对的，无条件的。坤顺乾不是胡乱地顺。天动地随，天以时行，地也以时行；天行无差忒，地行才也无差忒。如臣事君，君若无道，则臣可去。《论语·先进》记孔子说：“所谓大臣者，以道事君，不可则止。”《周易》在这个问题上又与《论语》一致。孔子是讲究时的，无论什么事情他都不看死。

在君子的修养中有一个积小成大的问题。善恶皆长期积累而成，非一朝一夕事，故君子小善莫不为，小恶莫不去。如果不注意防微杜渐，小恶将积成大恶。小节有问题，必导致大节出大错。《周易》很重视这一点。《系辞传下》说：

小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。  
故恶积而不可揜，罪大而不可解。

此话是根据《噬嗑》上九爻辞“何校灭耳凶”的意义发挥出来的。在《坤·文言传》里讲得更深刻。《文言传》说：

臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来渐矣，由辩之不早辩也。《易》曰：“履霜，坚冰至”，盖言顺也。

《坤》初六爻辞曰：“履霜，坚冰至。”意思很明显，霜既见于足下，坚冰必不在远，正好体现卦义那个顺字。但是据孔子解释，顺在此是反面的意义，犹如小恶在前，顺势发展下去，弑父弑君之大恶必接踵而至。孔子以为君子观此象应当注意勿因小恶无伤而弗去。君子固然应有坤顺之德，可是坤顺之中往往含有危机，如果对于坏事不能见微知著，豫为之防，任其顺势发展，终必酿成大害。由此看来，以君子修养的角度说，乾健是无条件的，无论进还是退，都是自强不息，而坤顺是有条件的，善恶务须分明，对于善应厚德载物，对于恶纵然纤介微小也不可容忍。

《坤·文言传》又说：

君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。

提出了君子敬与义的问题。“敬以直内”指内部修养，“义以方外”言外部表现。“直”里包含着“正”，胸中洞然，没有丝毫的委曲，但要不得直上直下，率意径行。敬字宜与《乾》卦的诚字比照看。《周易》阳为实，阴为虚。实则诚，虚则敬，故《乾》九二言诚，《坤》六二言敬。诚的含义，据《中庸》的解释，是择善而固执之，一辈子为善不为恶。敬与诚字不同，义却相去无远。诚则敬，敬必诚。言诚，重在诚但也含敬义；言敬，重在敬而诚义也在其中。敬是心中专一，并无杂念，每为善事专心致志，不为苟且。

“义以方外”，君子的外部表现，方方正正，四平八稳，算不上方；方还要有义，做事是非分明，行所当行，止所当止。君子为人做事内心敬以直，表现义以方，必有“德不孤”的结果。“敬义立而德不孤”，是说内外交养，表里相资，其德影响广大，天地之间，四海之内，凡为善者莫不与之同，与之应。

《坤·文言传》解释《坤》六三爻辞“含章可贞，或从王事，无成有终”说：

阴虽有美含之，以从王事，弗敢成也，地道也，妻道也，臣道也。地道无成而代有终也。

要求君子在处理与君与父与夫的关系问题上恪守臣道、妻道、地道，体现一个顺字，是《坤》卦的基本思想，也是《周易》的重要思想之一。按照这一思想，事业总要由乾开始，由坤完成。乾不能终物，坤不能始物。在完成事业的过程中，坤要竭尽才能，努力奋斗，自觉地把功劳和荣誉归于乾，不使自己有所成名。君子之这一修养在《周易》成书的时代是历史发展的需要，时代精神的反映。如今时代变了，所谓臣道、妻道、地道的修养无疑应做为糟粕加以抛

弃。但是其中不无合理的因素，如果我们把乾理解为祖国和人民，把自己看作坤，那末讲究一点奉献的精神，难道不是必要的吗！历史尤如乱丝，条分缕析方见清爽，一刀割断只是毁。

《坤·文言传》讲到《坤》六四爻辞，认为这是天地闭，贤人隐的时候，此时君子务求谨慎。它认为《易》曰“括囊无咎无誉”，“盖言谨也”。不是一般的谨小慎微，是括囊般的大谨大慎。括囊，言不出，知不发，身不行，咎过不至，令誉无求，绝对地谨慎自守。“括囊”与《乾》初九的“潜龙勿用”是有区别的。“潜龙勿用”，君子自身德行未成，是以隐遯勿用，无所施行。“括囊”，君子处臣子地位，逢天地闭贤人隐之时，不得不含晦缄默，善恶一概括而不形。前者是自动地隐，后者是被迫地敛。“括囊”与道家相似，实则不同。《庄子·养生主》说：“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经。”《世说新语·贤媛》记赵母嫁女，女临去，母敕之曰：“慎勿为好。”女曰：“不为好，可为恶邪？”母曰：“好尚不可为，其况恶乎！”这些道家的观点的实质是鼓吹调和折中，明哲保身的人生态度，让人们做为信条，一生如此。《周易·坤》卦六四“括囊无咎无誉”只是要人们做为一种修养，在特定的环境下善于收敛谨慎，不受无味的伤害，徐图进展。简而言之，前者是为己的，后者是济世的。这为济世而“括囊”的修养也是属于厚德载物的范围的。

《坤·文言传》还为君子提出一种更重要的修养，要求君子在通常的正常情况下应当：

黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。

这就更加使《周易》与道家划清了界限。《坤》卦虽主张柔顺，主张不为先，却绝不像老子那样绝对贵后贵柔，以柔胜刚，自然无为。《坤》卦提倡的柔顺，是积极地顺承刚健，学习刚健，并且以刚健之

德为己德。所以《坤》六五强调君子虽居臣子的地位,但是也要有刚健之德。“黄中通理”,坤顺之德藏之于内,存之于中。君子中心藏着粹然无疵的美德,则无理不通。这个君子虽然要顺承于乾,但不等于自己空洞无物,没有自主精神。“正位居体”,位尊却非君,它身居高位但能甘处人下,至柔而恭,守静而无倡,处顺而无作,做大事而无嫌于僭。它的美德藏之于中心又“畅于四支”,浑身内外上下无所不在,无所不有,而且“发于事业”,善将自己的才德用于治理天下国家上。坤顺之德至于此,可谓“美之至也”,达于极致了。这种柔中有刚,内健外顺的人格美,在中国历史上自古迄今都是人们乐于追求的,赞赏的。具有这样人格美的人总是受到人民的景仰,伊尹、周公旦就是古代最为典型的两位。

关于《乾》、《坤》两卦我已经说了很多。我的中心意思是想说明白这样的道理,《周易》为君子提示的精神修养的道路与方法,与西方哲学不同,西方哲学追求我为我自己的所谓独立人格,《周易》哲学追求的是大丈夫式的独立人格,是拯民济世的。与中国道家哲学也不是一路,道家教人柔弱退缩,自然无为,甚至回到鱼相忘于江湖般的老死不往来的浑噩状态,实质上追求的也是一种我为自己的人格,而且它的消极精神比西方哲学更加不足取。与后世儒家主张的养性养心也有不同。《周易》和《论语》一样尚未注意到人性善恶的问题,它总是要求人们把精神上的修养放在实践中进行。虽然它很强调知即认识对于道德意识的形成有至关重要的意义,但是它又始终认为行即实践是人格修养的最后落脚点。这本身就体现着唯物主义原则。还有更具有特色的一点,《周易》既把人所处的大小环境看作永远变化不居的,人又要在这个变化不居的环境中锻炼自己,它给人提供的修养方法便是辩证的,具体的,丰富的。《乾》《坤》两卦正是明显的例。按照《乾》《坤》两卦提示的修养方法造就出的人格将是相当的丰富和完美,他一生都

在自强不息地磨炼自己,在进德修业和善世化俗的奋斗中实现自己的价值。他的价值还表现在另一面,他厚德载物,含蓄谨慎,功成不居,他善于防微杜渐,又善于大度包容。他是仁者又是知者,是刚的又是柔的,是善的也是美的。背负这样精神烙印的中国人,无论古代现代,无论走到世界的什么地方,永远都是强者。

其次谈《象传》中的“大象”。

《周易》的《象传》有“大象”与“小象”之分。“大象”每卦只有一条,是孔子对一卦易理的发挥和应用。“小象”每卦有六条,是解释爻象爻义的。“小象”与我们这里讨论的问题关系不大,不去说它。“大象”的用语十分规范,六十四卦全是一样的句式。例如“天行健,君子以自强不息”,“地势坤,君子以厚德载物”,前一句指出上下两象及卦名,后一句指示君子观此卦应做什么和怎样做。“大象”的主语有时称先王,有时称后,大多是称君子,都属于统治阶级。这也说明《周易》不但为君子谋不为人小谋,更为统治阶级谋不为百姓谋。就内容说,凡称先王称后的,皆属于政治性的言论,称君子的则有的是政治性的,有的是关于道德修养的。关于道德修养的是以下这些:

《乾》:天行健,君子以自强不息。

《坤》:地势坤,君子以厚德载物。

《蒙》:山下出泉,蒙,君子以果行育德。

《小畜》:风行天上,小畜,君子以懿文德。

《大有》:火在上天,大有,君子以遏恶扬善,顺天休命。

《蛊》:山下有风,蛊,君子以振民育德。

《临》:泽上有地,临,君子以教思无穷,容保民无疆。

《大畜》:天在山中,大畜,君子以多识前言往行,以畜其德。

《颐》:山下有雷,颐,君子以慎言语,节饮食。



《大过》：泽灭木，大过，君子以独立不惧，遯世无闷。

《坎》：水洊至，习坎，君子以常德行，习教事。

《咸》：山上有泽，咸，君子以虚受人。

《恒》：雷风恒，君子以立不易方。

《遯》：天下有山，遯，君子以远小人，不恶而严。

《大壮》：雷在天上，大壮，君子以非礼勿履。

《晋》：明出地上，晋，君子以自昭明德。

《家人》：风自火出，家人，君子以言有物，而行有恒。

《睽》：上火下泽，睽，君子以同而异。

《蹇》：山上有水，蹇，君子以反身修德。

《损》：山下有泽，损，君子以惩忿窒欲。

《益》：风雷益，君子以见善则迁，有过则改。

《升》：地中生木，升，君子以顺德，积小以高大。

《困》：泽无水，困，君子以致命遂志。

《震》：洊雷震，君子以恐惧修省。

《艮》：兼山艮，君子以思不出其位。

《渐》：山上有木，渐，君子以居贤德善俗。

《节》：泽上有水，节，君子以制数度，议德行。

《小过》：山上有雷，小过，君子以行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭。

《既济》：水在火上，既济，君子以思患而豫防之。

以上讲君子修养问题的“大象”竟达 29 卦之多，几占全部 64 卦的一半，足见此问题在《周易》里的重要地位。下面对这 29 条“大象”的内容做简要的分析。

首先，只要我们仔细考察一下 29 条“大象”的内容就不难发现，它们强调的，与《论语》记载之孔子言论完全一致。我们还看得出，“大象”是作者学习这一卦之后的深刻体会，由天道联系到

人道，给后世用《易》者指出一条应用的方向。谁能做出如此深刻的体会，而且认识与《论语》一致，这只有孔子办得到。由此可见，古人说《易传》是孔子作，确实不无道理。

再者，这 29 条“大象”对君子精神修养问题讲得极全面，儒家学派最为重视的一些东西它几乎一一涉及到了。例如反身修己的问题，是儒家关于君子人格修养的一条基本原则，在这里首先提到。《蹇》卦“大象”明确讲“君子以反身修德”，《震》卦“大象”讲“君子以恐惧修省”，其余 29 条“大象”所言无不是反身修己，恐惧修省的具体表现。可以认为，反身修己是《周易》也是儒家学派人生论的核心思想，有关君子人格修养问题的一切方面无不围绕这一核心展开。修养的问题实质是修己的问题，绝对不是修人。修人不修己的人就是道德卑劣的小人。君子与小人的道德界限归根结蒂划在能否修己这一点上。君子在与小人的关系上也要坚持修己不修人，只是君子要“远小人，不恶而严”（《遯》“大象”），与小人严格划清界限，不与之同流。既然人人都修己不修人，那末修己就必须是主体的自觉意识，自觉行为。因为精神修养是君子自觉修己的过程，而且是长期的甚乃一生的事情，所以《乾》“大象”提出“自强不息”的要求。又因为君子修己的过程实质上是正确解决自我与人与物与社会人群的关系问题的过程，所以《坤》“大象”提出“厚德载物”的问题。“自强不息”与“厚德载物”是君子精神修养的两大基本原则、目标，也是修养过程的两大基本内容、方法。《周易》所讲的一切修养问题都在它们的涵盖之下。

在《周易》这里，君子修己只是初级的目标，更高级的目标是济世化民。《乾》九二“小象”说“德施普也”，《乾·文言传》释九二爻辞说“德博而化”，已经指出君子修德的终极目的是普遍施及天下百姓，使民众都受到德的化育。《论语·雍也》记子贡问：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”孔子答曰：“何事于仁，

必也圣乎尧舜其尤病诸。夫仁者己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”孔子认为博施济众，须是德位兼具的人方可做到。一般的君子有德无位，应自眼前身边做起，能够立人达人就行了。但是孔子并未否定君子的最终目标应是博施济众。犹如“千里之行始于足下”，始于足下是方法，千里之行才是目标。《蛊》“大象”的“君子以振民育德”，《临》“大象”的“君子以教思无穷，容保民无疆”，《渐》“大象”的“君子以居贤德善俗”，说的全是君子不仅要自我修德，还要以德教民，以德化民。《渐》“大象”所云“居德善俗”（贤字疑衍）恰是指明君子之修养包括修己与善俗两方面，既要完善自己的道德修养，也须努力改善社会风俗，二者皆非一朝一夕事，须长期渐进。

修己与善世，基本的是修己。《周易》“大象”关于君子修己问题提出一些比较具体的方法，有些是极重要的。《小畜》“大象”提出“君子以懿文德”的问题。文德，仪表、气度、言语之类，指细行小德而言。细行小德君子也不容忽视。大德乃小德积累而成。即使是外部仪表也是重要的。《大畜》“大象”说“君子以多识前言往行，以畜其德”，提出了学问与道德的关系问题。道德由学而至，由学而大，多多学习前贤往哲的言行，道德乃由之而养成。道德得之于学问，学问须落到道德上。这是儒家的一贯主张。《乾·文言传》的“学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之”，《论语·子张》的“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣”，《中庸》的“博学之，审问之，慎思之，明辩之，笃行之”，都说道德的根基在学问。学问解决认识问题。认识问题解决了，养成了道德意识，然后方可见诸实行。

君子修己还有个分辨善恶是非的问题，是非要清楚，善恶要分明。《大有》“大象”说：“君子以遏恶扬善”。提出了君子对于善恶的态度问题。遏恶扬善，首先须识别善恶。善易识，恶难别。恶往

往表现为善。这伪善最难别亦最须别。孔子、孟子都特别强调过这个问题。孔子说：“乡原，德之贼也。”又说：“恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。”（《论语·阳货》）孟子说这种一乡皆称原人的人最恶，“同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉洁，众皆悦之”，实际是最有害的德之贼，必须揭穿它，憎恶它（《孟子·尽心下》）。《周易》虽未言及乡原问题，但是遏恶扬善这一道德原则最早见于《周易》。《遯·大象》的“君子以远小人，不恶而严”，也是别善恶的问题。儒家讲“仁者爱人”，是一般性原则，落到具体的人身上，则有憎有爱。憎恶人爱善人是一致的。所以君子对小人要远之制之，纵然一时不能制，也务必与之严格分清彼此，不可合流。君子自身如何对待善恶问题，更是重要的。《益·大象》说君子自己应当“见善则迁，有过则改”。善的，自己要学。自身之过错，自己要改。这正是孔子的思想，也是颜回的过人之处。所以孔子说，“过则勿惮改”（《论语·学而》），“择其善者而从之，择其不善者而改之”（《论语·述而》）。

《周易》多次强调君子之言行问题。尤其言语的问题讲的更多。《文言传》讲过，《系辞传》也讲过。《系辞传上》说，“言行，君子之枢机”，“言行，君子之所以动天地也”。还说，“乱之所生也，则言语以为阶”。意谓君子言行影响至大，务必谨之慎之。《颐·大象》讲“君子以慎言语，节饮食”。也是慎言之谓。孔子最知言行之重要，他说，“君子于其言，无所苟而已矣”（《论语·子路》），君子对己要“敏于事而慎于言”（《论语·学而》），对人要“听其言而观其行”（《论语·公冶长》）。《家人·大象》进一步讲到“君子以言有物而行有恒”的问题。君子须慎言，既言之，则须有物。君子须谨行，既行之，则须有恒。什么是言有物行有恒？孔子论及君子有“九思”时说：“言思忠，事思敬。”（《论语·季氏》）孔子又说：“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦，行矣。言不忠信，行不笃敬，虽州

里，行乎哉！立则见其参与前也，在舆则见其倚于衡也，夫然后行。”（《论语·卫灵公》）这是说，君子做到言有物行有恒，须做到忠信笃敬四字，而做到忠信笃敬四字须有极深刻的修养功夫，必于此念念不忘，刻刻皆然，不须臾离。积久如此，则言可有物，行可有恒。

“惩忿窒欲”是君子的重要修养。感情冲动失控，往往因小事而坏了大事。“小不忍则乱大谋”（《论语·卫灵公》）是也。后世君子莫不以为戒。苏轼《留侯论》说：“匹夫见辱，拔剑而起，挺身而斗，此不足为勇也。天下有大勇者，卒然临之而不惊，无故加之而不怒。”所云正是惩忿的意思。窒欲，控制私欲，摆正欲和义的关系。“食色性也”，欲是人的自然本性，人不能无欲，儒家从来不是禁欲主义者。《周易》言窒欲，主张人应控制私欲，使之适合时宜。《孟子·告子上》说：“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也。”又说：“一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死，呼尔而与之，行道之人弗受。”是“窒欲”精神的具体化。孟子把生与义尖锐地对立起来，是极端的举例，意谓人能做到舍生取义，控制其他的欲便不是问题了。

《困·大象》说“君子以致命遂志”，在《论语》里孔子称为“杀身成仁”。二者的字面意义略有差异，而意向却是一致的。“杀身成仁”是“致命遂志”的具体化。《周易》“致命遂志”的提法乃儒家“尚志”思想的源头。志，其实就是所谓独立人格。有人说中国哲学的基本精神是压抑人性，泯灭独立人格，是肯定错了。中国哲学之道家儒家都极重视独立人格。不过二者追求的独立人格的内涵不同，现在不去说它。儒家是肯定人各有志的。志代表人的人格，它比生命更重要，必要时生命可以舍却，志却不可丢。《论语·子罕》记孔子说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”《卫灵公》记

孔子说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”孔子的主张极明确，人各有志，志不可夺；人可舍命，不可夺志；必要时，志须用生命保卫。这“致命遂志”、“杀身成仁”的思想使多少人成为伟大的志士仁人，成为民族的精神脊梁。在今天仍然具有现实的意义。

以上讲了《乾》《坤》两卦和《象传》之“大象”关于精神修养的主要观点。

最后谈《系辞传》。

《系辞传》是讨论《易经》一些基本问题的哲学论文，它的理论深度在先秦是出类拔萃的。关于《易经》的哲学性质，《易经》与客观世界的关系以及与主体的人的关系，《易经》的认识论特点，《易经》的人生论，它的论述、分析是极深刻的，以至于如果没有它，迄今人们对《易经》的认识只能止于皮毛而不可能有实质性的了解。

《系辞传》的大部分哲学思想我已在别处谈过，这里只谈它关于人生论的观点。它的人生论的不少论述在前面也已涉及到，这里只谈它关于精神修养的几个最重要的命题。《系辞传下》有几段话说的是人格修养的方法，这方法一般的君子不易做到，做到就是圣人了，所以这是圣人的修养方法。它说：

《易》曰，“憧憧往来，朋从尔思”，子曰，天下何思何虑，天下同归而殊涂，一致而百虑，天下何思何虑。

日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。

尺蠖之屈，以求伸也，龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也，利用安身，以崇德也。

这圣人的修养方法实质上是一种高层次的认识活动。按照这种修

养方法去做,会使主体与客体达到高度的和谐一致,以至于人最终进入孔子讲的“不惑”和“知天命”的自觉境界。这修养方法就是“精义入神”,“利用安身”。先说神。神是什么?《系辞传上》说,“阴阳不测之谓神”,还说“生生之谓易”,“一阴一阳之谓道”。这三句话所说其实一事。天地万物一气耳,气乃物质实体,它的变化表现为阴阳的变化。阴阳变化从不同的角度看,有不同的特点,因而称谓也就不同。变化是由阴阳相推造成的,这阴阳相推就叫道,道即规律。变化表现为生生不已,有始有终,终始连贯的过程,就叫易,易即变化之本身。变化由阴阳相推造成,在阴阳相推过程中,或阴或阳,两在不测,就叫神。神这个概念是虚玄的,难于找出另一个词来说明它,只能用言语描述它的特点。《系辞传上》说:“神无方而易无体。”《说卦传》说:“神也者妙万物而为言也。”王夫之《张子正蒙注·乾称篇下》说:“道为神所著之迹,神乃道之妙也。”这个妙字的意义可以意会不可言传。但是有一点可以肯定,神是物质的,不是意识的。张载《正蒙·乾道篇下》说:“神与性乃气所固有。”王夫之注说:“气之所至,神必行焉,性必凝焉,故物莫不含神而具性,人得其秀而最灵者尔……盖气在而神与性偕也。”神是气之神,性是气之性。

世间万物多得很,无穷无数,其性情、形象、声色、臭味没有相同的,人事之吉凶悔吝亦如此。这都是阴阳之气变化的结果,所以神也就各在其中。万物万殊万变,其根源只有一个,即屈伸相感。屈则必伸,伸则必屈,是普遍的规律,日月往来而生明,寒暑往来而成岁,草木虫鱼的生衰存灭,莫非屈伸相感。尺蠖之屈,龙蛇之蛰,是为了伸,为了存。事物的变化总是表现为一屈一伸的状态,但是对于人来说它是玄妙难测的,极难把握屈伸相感之几微,于是便称之为神。神,其实就是指屈伸之相感说的。天下万事万殊,而莫不同归于一途,生必有死,盛必有衰,达必有穷,反之亦然。然而人们

不觉，总是憧憧思虑，处屈则忧而怨尤，在伸则乐而妄作。古今许许多多聪明的人都不能摆脱这迷惑的状态。对他们来说，屈是困境，伸也是困境。能够做到屈伸自如，忧乐坦然的人实在不多。在古人里，孔子够得上，颜子够得上。孔子“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”（《论语·述而》）。颜回“一簞食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐”，孔子赞之曰“贤哉回也”（《论语·雍也》）。人欲达到这“何思何虑”，“何忧何惧”的境界，须有极深的修养功夫，一般的聪明智慧办不到。

《系辞传下》把这种功夫叫做“精义入神”，“利用安身”。这是一个功夫的两个方面，前者解决内的问题，后者解决外的问题。这里内指心，外指身。张载对此理解比较清楚，他说：“精义入神，事豫吾内，求利吾外也。利用安身，素利吾外，致养吾内也。”（《正蒙·神化篇》）“精义入神”，首先解决吾之内心对事物屈伸相感之几微认识和把握的问题，实行起来以有利吾之身。“利用安身”，然后反馈回来，解决身安心宁的问题。这种功夫既重视心的体认，也重视身之力行。体认当然是重要的，但力行的环节做不好，必会导致心的惑乱。这在《中庸》叫做“合外内之道”。

那末，“精义入神”究竟是怎样的功夫呢？总的说，“精义入神”是体认并把握屈伸相感之几微。精，研究，研几。事变未起之先，察看它的几微。察看要由粗而精，直到将几微变化极尽为止。义，宜也。一物有一物之宜，一事有一事之宜。万物万事皆有屈有伸，屈有屈之宜，伸有伸之宜。同时，所有的义都是因时而变的，不是固定的，所以义才可理解为宜。《中庸》所谓“时措之宜”就是这个意思。常语说，做事合时宜不合时宜，义盖源乎此。这样，可以说，宜的问题实质上是时的问题。精义，研究变化之几微，把握事物之时宜。义是因时而变的，认识必须也因时而变，从这个意义上说，精义即徙义，徙义而研几。假若研几而不知徙义，执一不变，便



无“入神”可言。因为神就神在屈伸相感，变化莫测上。扬子为我，墨子兼爱，老子贵柔，都是执一偏而不知时措之宜的典型。即使是被孟子誉为圣人的伊尹、伯夷、柳下惠也概莫能外，他们或任或清或和，死守一义，而不知随时处中，既无“精义”更无从“入神”。孔子则不然，他可屈可伸，处屈精屈义，于伸精伸义，穷达进退不失其正，无可无不可。世界千变万化，他“吾道一以贯之”。知屈伸相禅乃自然之理，故能以屈为伸，不鸣屈以求伸，所以他敢说“君子无所争”（《论语·八佾》）。“无所争”的态度建立在“精义入神”这种修养功夫的基础上”“无所争”其实是真正的有所争。

“精义入神”再深一步，是“穷神知化”的功夫。《系辞传下》接着说：

过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。

“精义入神”和“利用安身”的功夫做到，继续修养，达到德盛仁熟的程度，以至“耳顺”，“从心所欲不逾矩”的自由境界，这便是“穷神知化”。从“入神”到“穷神”，从“精义”到“知化”是很大的变化，这时思勉已没有意义，完全是崇德的功夫。崇德即养盛自致，德滋而熟。所致所熟不是别的，还是“精义”的问题，“入神”的问题。时时刻刻豫养其心，追求“时措之宜”，不为形累，不为物迁，无论隐见否泰，行止皆与神合，施用皆可化物。往来自然而绝不憧憧思虑，屈伸随时而在在皆安。这样的修养与佛老追求的空与无不同，不是超脱现实的，恰恰相反，行为与造化为伍，主观与客观统一，正是它要达到的目标。佛老倡言的坐禅入定，坐忘心斋，也是它绝对不取的。“穷神知化”的功夫，要点在于涵养自致，在素修渐磨之中，求致气质自化，德器自成，仁知自得。

自得，是“穷神知化”的关键所在。自得既云得，显然是“为学日益”的功夫，与“为道日损”的损不可同日而语。又，自得既谓自

之得，便不是一般记问习见功夫可比。自得乃心得，自我心中之得。就这一点看，很像西方哲学认识论所讲的与经验论相对待的唯理论。然而只是像而已，实质不同。“穷神知化”作为一种修养功夫，是与“精义入神”，“利用安身”相联系的，它自后者发展而来，是后者的高级阶段，而后者的特点我已说过，是“合外内之道”，既有心之养也有身之行，实不与实践脱节。宋明理学家倡导的格物致知，虽来自儒家经典《大学》，但我以为与《周易》的“穷神知化”也不是一路。

“穷神知化”是德盛仁熟的结果。德之盛，仁之熟，自是须有不依门傍户的自得功夫。这使我想到孟子，孟子说：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安。居之安，则资之深。资之深则取之左右逢其源。故君子欲其自得之也。”（《孟子·离娄下》）孟子这里讲的“自得”，与《周易》的“精义入神”，“穷神知化”之义接近。孟子之“自得”说，其要义是道须靠自我体会，自己求得。如渴而知饮，饥而知食，无须思虑亦无须他人教导。我有父，故我知孝，我有君，故我知忠，不必为了求合舜与周公而为之。对待屈伸动静亦然，全依自我长期修养磨炼来把握，方可心领神会，抓住根本，然后无论遇上什么样的变故都不至于迷惑惊慌而能应付自如。如此则心安理得，优游自在，绝不懂懂尔思，心不宁静。如此则资之深，不为耳目之习见习闻所蔽。如此则可因时顺应，左右逢源。倘不自得之，依门傍户，只是步人之趋，全无自己的修养功夫，便必是另一番不同的效果。

一部卜筮之书，语言模模糊糊，含义艰艰涩涩，蕴藏的思想却清彻无碍，深刻优美，令我们几千年都欣赏不厌，受用不尽。行筮决疑当问神，它却将一个顶天立地的“人”树在那里，占据它思维的中心，然后描述他，剖析他，发掘他。他有过去有未来，并且扎根在现实之中。他是有思有情，有亲有故的活的古人。他是历史的

创造者,他善于在与自然的交往中恰当地安排自己,完善自己。他是伟大的,美好的,却又不同于威严的宙斯和美丽的雅典娜,因为他不曾一步跨出大地之外,也不曾一刻获得过永恒。他死了,形骸已成糟粕,精神依然活着。他是我们,我们不是他。我们自强不息,刚柔兼具。我们用更多的东西塑造自己。

我们感谢《周易》,它创造了关于他的人生哲学。我们感谢他,他创造了论述人生哲学的《周易》。

(选自《周易阐微》,吉林大学出版社,  
1990年;台湾韬略出版公司,1996年)

## 《周易》乾坤二卦浅说

《乾》、《坤》两卦在《周易》六十四卦中具有决定性意义。古人已经看得很清楚，孔子在《系辞传》中说，“乾坤其易之门邪”。“乾坤其易之蕴邪”，“乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣”。汉人的《易纬·乾凿度》说乾坤是“阴阳之根本，万物之祖宗”。没有乾坤就没有六十四卦，也就没有《易》，古人总是连言乾坤而不单言乾或单言坤，他们把乾坤看作一个矛盾统一着的整体，缺了哪一个，整体也就不复存在。孔子在《系辞传》开篇就说：“天尊地卑，乾坤定矣。”表明他对乾与坤二者的关系已有明确的认识。乾坤都重要，不可或缺。但不平等。乾是尊的，坤是卑的。《周易》中蕴含着乾坤共生万物和乾尊坤卑的思想是周人世界观的反映，对后世儒家乃至整个中国传统思想文化有着非常重要的影响。《周易》《乾》、《坤》两卦的经传内容明显地反映出乾与坤在共生万物过程中的特殊关系。即乾尊坤卑，乾主坤配，坤顺承乾。本文拟就乾坤关系及相关的问题，阐发一下卦中底蕴。

### 一、《乾》卦卦爻取象

《乾》卦卦名曰“乾”。卦辞曰“元亨利贞”，含义都是健的意思。并未指明《乾》卦取象是什么。至孔子作《彖传》以天道发明

乾义。说“大哉乾元，万物资始，乃统天”，“大象”说“天行健，君子以自强不息”，才指明《乾》卦取象天。卦取象天，卦名不曰天而曰乾，这是因为卦名反映卦之性，卦之义，不反映卦之象。乾之取象是天，但是乾不就是天。天是指天的形体而言，乾是就天的性质而言，卦名为什么不反映卦之象？因为卦之取象是手段不是目的。目的在反映卦之性，卦之义。《乾》卦之乾就是健，健是《乾》卦的性质和意义所在。天具有健的性质，是健之象，但不是健本身。所以《乾》卦取象天而卦名曰乾。乾与健是一回事，天有健的性质，所以乾可以取象天，但是具有健的性质的不止于天，还有别的，所以乾也可以为父为君为马等等。那末为什么《乾》卦取象天而不取象别的？因为天是具有健的性质诸事物中最大的一个，举天就什么都该括了。更重要的是天是万物之所以始，地是万物之所以生，乾坤创生诸卦反映天地生成万物，要说明这个问题，乾必须取象天，坤必须取象地，《乾》卦取天为象而不取象任何别的也具有健性质的事物，还有一个重要的原因，乾由六个阳爻构成。纯阳至健，永恒的健，广泛的健，运行不息的健，这种健只有天能够当之，父、君、马等等都当不了。

《乾》卦卦辞取天为象，而《乾》之六爻取龙为象。卦与爻取象不同，是六十四卦的通例，绝大多数卦都如此。这是由卦与爻特点不同决定的。卦与爻的不同，王弼说得分明：“卦者时也，爻者适时之变者也。”卦代表一个时代，只要未出这个时代，就具有这个时代的性质和特点。乾的时代，性质是健，只要还属于《乾》卦，它就具有健的性质，从这个意义上说，卦表现为静态，相对地不变。六爻自下而上构成一卦，各代表一个时代中的一个发展阶段。六个发展阶段连结起来构成一个完整的发展过程，六爻就像一个发展过程的六个环节或六个点。所以爻表现为动态，处在不停的变化之中。一个从整体上表现为动态，一个从部分上表现为动态。取象

自然不宜相同。卦是静态的。故取一个象即可；爻是动态的。故往往取象很多，即便六爻取同一象，这一象也必须能够反映动态。《乾》卦取象天，天能反映出健的特点。天指太阳。《礼记·郊特牲》说：“大报天而主日。”《汉书·魏相传》说：“天地变化必由阴阳，阴阳之分日以为纪。”就是证明。太阳运动（实际上是地球运动，太阳相对不动）而造成寒暑变化，四时交替。太阳，寒暑，四时，永不停息地运动变化，最具有乾健的特点，因此《易》作者用天来象《乾》卦，并且卦辞用“元亨利贞”四字表述乾健。“元亨利贞”可以代表春夏秋冬，代表天的运动，亦即代表乾健，但是，天的运动，寒暑的变化，四时的交替，是从整体上象乾健的，无论是寒是暑，是春秋是夏冬，都只是象健。健本身还有变化，还有升降行藏，要表达这个变化，天就无能为力了。如果六爻还取天为象，便无法表达乾健本身之动来。《乾》六爻通过天地之气和君子之道的升降行藏表现乾健之动。那末爻取什么象为好呢？龙是人们想象中能潜能飞的阳物，而且变化多端，神灵莫测，故《乾》六爻取龙为象，天能表现乾健，龙不但能表现乾健，而且能表现变化中的乾健。

《乾》卦取天象，而《乾》之六爻取龙象，这与《说卦传》乾为天，震为龙的说法不合。卦爻取象与《说卦传》不合的情况在六十四卦中还有很多。历来令人困惑不解，其实魏人王弼早就讲明白了。他说：“义苟应健，何必乾乃为马；义苟合顺，何必坤乃为牛”，只要能把乾健、坤顺的意义表达出来，取什么象是灵活的，不可拘泥。《说卦传》说什么卦象什么东西，也只是举例，不是绝对的。

卦代表一个时代，爻代表一个时代中的一个阶段。卦是相对地不变的，静态的；爻是变化的，动态的。《乾》卦这个时代具有健即元亨利贞的特点。所以取象天，《乾》六爻需从不断变化的动态中反映健的特点。它要有升降，有大小，有潜见，有跃飞，什么东西能如此呢？马不能，天更不能，能够如此的只有龙。

## 二、“乾：元亨利贞”与“坤：元亨利牝马之贞”

居六十四卦之首的《乾》、《坤》两卦是一个矛盾统一体，一个对子。六十四卦的排列都是两卦不反即对。构成一个对子。但是只有《乾》、《坤》两卦和《既济》、《未济》两卦是明显的矛盾统一体。两卦之间有着清楚可见的对立统一的关系。《乾》、《坤》两卦的对立统一关系更为典型。

乾坤是万物之根本，万物由乾坤之相互作用而生成。乾坤的关系像天地，像男女，像父母。《系辞传》说“乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物”，就是这个意思。乾坤之天地，男女、父母关系首先从卦辞中表现出来。《乾》卦辞“乾元亨利贞”，表现《乾》卦纯阳至健的性质。“元亨利贞”就是健。合言之是健，分而言之就是“元亨利贞”。“元亨利贞”是四个概念，古人释“元亨利贞”为春夏秋冬，很有道理。春夏秋冬是天体运行的明显标志，古人从春夏秋冬的交迭变更中看到天的运动变化，看到天，看到天行之健。孔子说：“天何言哉？四时行焉！”也是把四时与天视作一回事。“元亨利贞”是春夏秋冬而不曰春夏秋冬，是因为若曰春夏秋冬，就把健的特点说死了。而“元亨利贞”四字既可以指天道之健，指自然界的春夏秋冬，也可以指人道之健，指人事上的问题，比如人的仁义礼智四德，以及其他具有乾健意义的事物。

《乾》卦辞“元亨利贞”四字表达天在天地合德创生化育万物过程中的主导作用以及这一过程的一般层次，元就是春，象征一岁开始，万物生发；亨就是夏。万物茂盛；利就是秋，万物成熟；贞就是冬，万物收藏。若以人的修德而论，元相当于仁，亨相当于礼，利相当于义，贞相当于智。“元亨利贞”四字是四个独立的意义。四个字合起来才有健的意义。缺一不可；缺一就不是健了。别的卦

也有“元亨利贞”四字俱全的，但有增字，增字也不是健，有言“元亨利”而无“贞”的。有言“亨利贞”而不言“元”的，有只言“元亨”而不言“利贞”的，有的只言“利贞”而不言“元亨”的。多一字或少一字都不浑全。不浑全便没有乾健的意义，只有纯乾至健方可以“元亨利贞”四字当之。

《坤》卦卦辞曰“坤：元亨利牝马之贞”，也有“元亨利贞”四个字，但在贞前加上“牝马”一个定语。对贞字加以限制。意谓《坤》卦之“贞”与《乾》卦之“贞”不同，是“利牝马之贞”。不是一般的“贞”。《乾》卦“元亨利贞”的四德，在《坤》卦这里变为“元亨”与“利牝马之贞”的三层含义，而且重点显然在“利牝马之贞”而不在“元亨”。“利牝马之贞”是《坤》卦卦辞的关键所在，弄明白“利牝马之贞”一语的含义，《坤》卦的性质自明。《黑鞑事略》一书关于北方少数民族畜牧生活的记载对我们了解“利牝马之贞”一语极有启发。它说：“其牝马留十分壮好者，做伊刺马种，余者多骗了。所以无不强壮也。伊刺者公马也。不曾骗，专管骡马群，不入骗马队，骡马骗马各自为群队也，又其骡马群每伊刺马一匹管骡马五、六十匹，骡马出群，伊刺马必咬踢之使归。它群伊刺马逾越而来，此群伊刺马必咬踢之。”未骗之牝马要受作为马种留下未曾骗的牡马的管辖；牡马应刚健自强。牝马应柔弱顺从，牡马有牡马的贞正，牝马有牝马的贞正，《坤》卦与《乾》卦的关系犹如牝马与牡马的关系，《坤》卦的性质是至顺，顺什么？顺乾，坤须顺乾，所以《乾》卦讲“元亨”，坤卦也讲“元亨”。坤须顺乾。但不同于乾，坤要突出一个顺字，所以《乾》卦讲“利贞”，《坤》卦讲“利牝马之贞”。“利牝马之贞”，是说坤以守顺乾之正为利。

《坤》卦卦辞在“元亨利牝马之贞”之后是“君子有攸往，先迷后得主，利西南得朋，东北丧朋，安贞吉”。“先迷后得主”，进一步说明坤要顺乾，要“利牝马之贞”，要以乾健为主。自己为配；要以



乾为先,而已居后,永远不能为乾之先,“先迷后得主”。与《老子》“不敢为天下先”的思想根本不同,“不敢为天下先”,意谓不为天下一切事物之先。绝对居后。“先迷后得主”,是说坤不可为乾之先,仅仅强调坤在对待自己与乾的关系上不得为先,没有讲一切事物在一切情况下皆居后不为先,“利西南得朋,东北丧朋”。继续强调坤必须顺于乾。“东北”是阳方,代表乾。坤对乾应当忠贞不贰。要“丧朋”,不为朋党。“西南”是阴方,代表坤。就坤对乾的效劳方式说,应当“得朋”,即竭尽全力,联合众朋,以效忠于乾,丧朋与得朋是从两个方面说明一个问题。这个问题还是“先迷后得主”,还是“利牝马之贞”,还是坤要顺乾。

《说卦传》说乾为马,坤为牛。六十四卦的实际取象并不拘泥于此,非常灵活,龙能够表达乾健的性质,故乾六爻取龙象不取马象。马能够表达坤顺于乾的特定关系。故《坤》卦取马象不取牛象,牛虽温顺,但不能表达坤顺于乾的特定关系。坤只顺于乾而不顺于其他任何事物。牛对一切事物都顺。只有牝马。对别的什么都不顺,仅仅顺于牡马。在骡马群中牝马顺于伊犁马的这种现象,十分准确,恰当地表达了《乾》、《坤》两卦这一对矛盾中坤顺于乾的这种特殊的关系。作《易》者取象如此之贴切,构思如此之精巧,令人不能不叹服。

### 三、“万物资始,乃统天”与“万物资生,乃顺承天”

坤顺承乾,乾坤合德的关系,孔子在《彖传》中又进一步加以说明。《乾·彖传》说:“大哉乾元,万物资始,乃统天。”《坤·彖传》说:“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。”这两段话句式相同。只是几个字不同却是相对应的。这就说明二者有一定的关系,前者言“大”,后者言“至”;前者言“始”,后者言“生”;前者言“统天”。

后者言“顺承天”。前后有密切关系。“大”与“至”不同,然而有“大”才有“至”;“始”与“生”不同,然而有“始”才有“生”;“统天”与“顺承天”不同,然而有“统天”才有“顺承天”。

“乾元”是什么?“乾元”是一个意思。不是两个意思。“乾元”是乾之元。不是乾与元。乾之元,就是“元亨利贞”的“元”。说乾之元而不单说元,是强调它是乾之元。不是坤之元。只有乾之元才称得起“大哉”的赞誉。元训始训大。“乾元”,实际上也包括“亨利贞”在内,与“乾道”是一回事,这里讲“大哉乾元”而不讲“大哉乾道”。是由于强调的重点不同,讲“乾道”,强调创生化育万物的全过程;讲“乾元”,强调创生化育的本始。由元开始,而亨而利而贞,然后开始新的元。万物的创生化育由“乾元”开始,它不受制于也不需要受制于什么别的力量,它有完全独立的刚健性格,它为首为大,所以用“大哉”赞誉它。坤元曰“至哉”而不曰“大哉”,“至”与“大”是有区别的,坤是效法乾的,坤效法乾至乾之大而后已;乾是自大,坤是效法乾之大而后至于大,故乾元曰大而坤元曰至。

《乾·彖传》曰“万物资始”而《坤·彖传》曰“万物资生”,乾坤合德,共生万物,在生成万物的问题上,乾坤不可或缺,何以乾曰“资始”,坤曰“资生”?始与生有何区别?这很像人之生于父母,从父亲那里得到气质,奠定生命的基础。从母亲那里得到形体,实现生命的诞生。“万物资始”,万物自乾那里得到生命的气质,资之以始;“万物资生”,万物自坤那里得到生命的形体,资之以生。“资始”“资生”都重要,有始无生或有生无始都不能生成万物,但是比较而言,“资始”是主动的,“资生”是被动的;“资始”是主,“资生”是配;有乾之始,方有坤之生。

《乾·彖传》曰“乃统天”,《坤·彖传》曰“乃顺承天”。更是点睛之笔,很能说明问题。“乃统天”,是说“乾元”“乃统天”。乾有“元亨利贞”四德,而“乾元”把“元亨利贞”四德亦即乾之道都统

摄,都该贯包括了。“乃顺承天”,坤的性质是顺承乾,它告诉我们,在乾坤合德创生化育万物的过程中,坤须顺承乾,乾始万物,坤则生万物;乾亦须有坤来顺承,坤生万物,乾始万物方能实现,但是乾坤并不平等,乾为主而坤为配,坤只是在顺承乾之始万物而生万物的时候,自己的行为才有意义。

总而言之,在创生化育万物的过程中,乾坤的关系是乾主坤配,乾唱坤和,乾动坤静,坤的活动是在乾的影响下进行的,乾给万物以始,坤才给万物以生,乾之元是伟大的,坤之元才是至大的,有了乾之大,坤才跟着也大,坤是至柔至顺的,坤不能如同乾那样独自运行不已,坤的行为受制于乾,也必须受制于乾。

#### 四、《乾》卦爻辞与《坤》卦爻辞

《乾》、《坤》两卦的主配、唱和、动静关系在爻辞中也有反映,《乾》卦爻辞与卦辞,意向是一致的,六爻取一条龙的潜、见、跃、飞,亢变化之象揭示乾健的运动,乾健是天体有规律地运转,永不停息,它是自动的,没有主宰,什么力量都不能阻止它,改变它。不过,六爻爻辞也把乾健描绘为一个有始有终的发展过程。乾健不是一开始就强大,也不是永远保持乾健的性质不发生质变。“初九潜龙勿用”,阳气将萌而未萌的时候,犹如龙尚在潜伏中,不能动也不宜动,发展到上九,变为“亢龙有悔”。龙已亢,阳已过,到了应当止进而退的时候,继续前进,乾健便要走向反面,故有悔。卦发展到上,无论好事坏事都已达到积微而盛,穷极将变的程度,好事将变坏,坏事将变好,但是主观的努力并非没有意义。“亢龙有悔”,亢是上九的客观境遇,悔是上九的主观修养,关键在悔字上,唯其能悔,方能识时通变,使乾道不至于以亢终。

《坤》卦六爻爻辞不象《乾》卦那样六爻取一象,而是六爻取六

一个象,但是六爻表达的思想是连贯的、统一的,与卦辞也保持一致,这一点与《乾》卦情况相同,初与上两爻讲坤顺的始凝和阴极状态,这一点与《乾》卦的情况也相似,《乾》、《坤》两卦爻辞的不同主要表现在两方面,一是《周易》扶阳抑阴,虽然乾坤合德,共生万物,但是在《乾》卦采取扶阳的态度,在《坤》卦采取抑阴的态度。二是《乾》卦爻辞表达乾健自我表现,自我变化的过程,《坤》卦则表达坤如何顺乾的发展过程。

先说第一方面,“初六履霜坚冰至”。既已履霜,阴气已开始凝聚,发展下去必然导致坚冰。它的意义是说,阴始生于下,其端甚微,而其势必盛。按《周易》作者的观点,乾阳始生是好的,坤阴始生是不好的。引申一步,它告诫人们见微以知著,防渐而杜微,阴能消阳,柔能败刚,小人能剥君子,全有一个由始甚微而渐盛的过程,君子对于它们要愆之于小,慎之于微,善于在它们势力还很微弱的时候就识破它们,及早防范、消弭,这一观点与乾坤合德共生万物的思想是矛盾的。乾坤是万物之根本,是易之门,易之蕴,哪一个都是重要的,缺不得的,可是在这里又说“履霜坚冰至”不好,要人防范,不仅《乾》、《坤》两卦如此,全部六十四卦都有这一问题,既强调分阴分阳,迭用柔刚,才能形成卦之体,却又扶阳抑阴,指阳为君子,指阴为小人。

《坤》“上六龙战于野其血玄黄”,坤顺乾之德至上六发展到极盛地步,顺转为逆,坤顺乾变为坤敌乾甚乃与乾战,不言阴与阳战而曰“龙战于野”,是故意不承认阴敌阳这个现实。把阴与阳战或坤与乾战的现实用“龙战于野”的另一种说法表达出来,让人看来仿佛不是阴逼阳,坤敌乾造成的战争,倒是阳主动出击到外面来与阴战。“龙战于野”与《春秋》“天王狩于河阳”属于同一书法。“野”是郊之外。言“野”,说明战于国之外,非战于国之中,掩饰阴逼于阳的事实。言“龙”战,意在强调是阳与阴战,不是阴与阳战,

因为阴与阳战，不可言。可见《周易》认为阴不可与阳敌，阴与阳敌是不能说出口的丑事。“其血玄黄”，重点在“玄黄”而不在“血”。天为玄，地为黄，“玄黄”合言乃天地混杂，乾坤莫辨之意。天地混杂，乾坤莫辨，在古人的思想中是最糟不过的事情。“龙战于野，其血玄黄”是“履霜坚冰至”，坤道盛极而穷的结果。

再谈第二方面。乾健的发展过程是自我表现，自我变化的过程。《坤》卦自初至上也是一个发展过程。但坤的本质是顺，坤顺乾，阴顺阳，坤六爻实际上是一个坤顺乾，阴顺阳的发展过程。《坤》卦的每一爻都反映它顺乾、顺阳的发展程度。初与上不计。六二“直方大”，已具备了阴柔中正的全部坤德；六三“含章”，含晦不露，随时准备为乾效劳而不居功；六四“括囊”，坤顺发展到相当的程度，以至于晦藏缄默；六五“黄裳”，坤顺之道日臻完美，居高位却能固守柔顺之德。

《坤》六二“直方大，不习无不利”。这一爻是《坤》卦六爻中最能反映《坤》卦本质特点的一爻。《乾》卦卦主是九五，因为九五有天之象。居君之位，又刚健中正具备，乾之道在此显现出来，《坤》卦的卦主不是六五而是六二，因为《坤》卦以六二为最纯粹。六五虽在尊位，却是阴居阳，中而不正。六四以阴居阴，正而不中。六三以阴居阳，不中又不正。只有六二柔顺中正四者具备，而且居臣之位，有地之象，“直方大，不习无不利”极简炼准确地表达了《坤》卦的本质特点。这可从两方面理解。第一，“直方大”三字。方是坤之德，与乾之德圆相对应。乾动而圆，坤效之以静以方。坤至静而德方。直与大二字，据《系辞传》说乾“其动也直”，乾《彖传》说“大哉乾元”，知是乾之德，不是坤之德。不是坤之德，为什么坤主爻六二把直大与方连起来说？这是因为坤是乾之配，坤以乾之德为己德。或者说，坤是效法乾的，乾体圆，坤则效之以方；乾性直，坤亦未尝不直；乾无疆，则坤德合无疆，与乾并其大。就事理上说，

大凡方的东西必先直，不直何以成方！而其趋势总以大为极。犹如几何学上所谓线面体的关系，无直线不可成面，无面不可成体，无体何以言大！这里充分地反映出坤的特点：坤效法乾，顺承乾，绝不独特表现自己，总是在乾的影响下活动。坤虽然至静，但是一旦乾的影响施加到它的身上，它就要顺之而动，而动机一发即不可遏止屈挠，于是坤便也有了直的特点。乾之动机施之于坤，坤便能陶冶万物，使各定形。因此可以说，坤柔中有刚，静中有动，唯其如此，坤才能“直方大”。第二，“不习无不利”，“不习”谓坤之道因任自然，莫之为而为，一切顺从乾德而行，其间并无自己的增加造设，这样做，对于坤自身来说，无任何不利。这大概就是《系辞传》“坤以简能”的意思。“不习无不利”不仅是六二一爻的特点，也是整个《坤》卦的特点。“不习无不利”的根据是“直方大”，“直方大”的特点决定坤法乾之德，效乾之行，决定坤“不习无不利”。

其余六三“含章可贞，或从王事，无成有终”，六四“括囊无咎无誉”，六五“黄裳元吉”三条爻辞也都反映坤法乾之德。效乾之行，即“不习无不利”的特点，“含章可贞”，含晦章美，常久贞守，不使外露。这是守静，但六三以阴居阳，又有动的一面。它“含章可贞”并非永远无所作为。它要“或从王事”。“王”指乾。“从”，表明它顺从人家做事，不为事始，有唱乃应；更不为事主，待命而发。“无成有终”，讲六三应怎样“从王事”，《坤》卦六爻皆为臣。它们都以乾为君。“从王事”即从乾。“从王事”要“无成有终”，“无成”是功成而不居，有美归之于君。“有终”，虽然有功不居，却要尽职尽责分，一丝不苟地完成自己应当做的事情。

六四“括囊无咎无誉”，“括囊”，扎住囊口，不使囊中物出来，意谓含晦缄默，恶不为善也不为。善恶一概括而不形，恶不为则无咎，善不为则无誉。“括囊无咎无誉”的实质是谨慎，也是坤应具之品德。六五“黄裳元吉”，黄是地之色，代表坤，裳与衣相对，衣

在上象乾，裳在下象坤，黄与裳合言，讲的是坤之柔顺之德。“黄裳元吉”，一个人处在坤的时代，虽然地位高居于五，也要保持柔顺之德，如此方可得大吉。

《乾》、《坤》两卦是一个矛盾统一体，故宜两卦合看。两卦的关系，合谐统一的一面是主要的。这主要的一面就是坤顺乾，乾主坤配，乾唱坤和，乾动坤静。这在坤卦爻辞中表现得十分清楚。

## 五、“用九”与“用六”

《乾》、《坤》二卦与别的卦不同。六爻之后多出一个“用九”或“用六”，乾“用九”是说六个阳爻皆用九，不用七。坤“用六”是说六个阴爻皆用六，不用八。七、八、九、六四个数来自于筮。卦由筮求得。求卦的实质是确定自初至上六爻孰为阴孰为阳。根据筮法，行筮时使用 49 根蓍草，经过四营三变得出或七或八或九或六一个数。九、七是奇数，属阳，得九或得七就画个阳爻；六、八是偶数，属阴，得六或得八就画个阴爻。如此进行六次，便画出六爻而成一卦。七、八、九、六四个数有阴阳之分，又有变爻不变爻之分。九和七都是阳爻，但九是变爻，七是不变爻；六和八都是阴爻，但六是变爻，八是不变爻。在成卦的问题上，变爻九、六与不变爻七、八是一样的，但在占的问题上二者就不同了。成卦之后，《周易》占变爻，不占不变爻，占变爻就是根据变爻占，不根据不变爻占。比如《乾》卦六个阳爻，其中有几个九几个七不一定。《周易》根据卦中有没有九，有几个九来占，而不根据七，因为九是变爻，七是不变爻。

变爻的意义是，虽然是个阳爻，但将变成阴爻；虽然是个阴爻，但将变成阳爻。为什么九、六是变爻，七、八是不变爻？此与古人的数学观念有关。古人认为自然数的变化过程是质量互变的过程。阳数性进，阴数性退。在七、八、九、六四个数中，九为阳数之

老，它已不能再进，故称老阳；六为阴数之老，它已不能再退，故称老阴。老的东西必发生质变，九已老，无处可进乃退，退则转入阴的轨道，所以退而变为八，而不变为七。退而变为八，于是阳转为阴，是为质变。六已老，无处可退乃进，进而转入阳的轨道。所以进而变为七，而不变为八。进而变为七，于是阴转阳，这也是质变。九六因为将发生质变。所以是变爻。在七、八、九、六四个数中，七未老，它还有进的余地，故称少阳；八未老，它还有退的余地，故称少阴。未老的东西不能发生质变。七未老，有处可进乃进，进而为九，九还是阳。八未老。有处可退乃退，退而为六，六还是阴。七、八因为量变，所以是不变爻。

知道九、六是变爻，七、八是不变爻和《周易》占变爻不占不变爻，乾“用九”的意义就容易明白了。《乾》卦筮得的六个阳爻，在全是九没有七的情况下，九将变为八，等于《乾》卦将变为《坤》卦。但是，它是《坤》卦却不同于《坤》卦，是《乾》卦却要变为《坤》卦，这时既不占《乾》卦卦辞，也不占《坤》卦卦辞。作《易》者在《乾》六爻之后加上个“用九”。表示这一《乾》卦六爻全是九而没有七，系之以“见群龙无首”一句辞。这句辞有乾的性质又有坤的性质。朱熹说：“六爻皆变，刚而能柔。”是说得对的，意谓《乾》卦六爻皆变时，乾之中有坤，坤之中有乾。但本质上是乾不是坤，个中体现了《周易》乾统坤，坤顺乾，乾坤融洽合和的思想。

“见群龙”，是说乾之刚健；“见群龙无首”，是说坤之柔顺，以刚健为体，柔顺为用，刚健而能柔顺，是最理想的状态，故能获吉。程颐释“无首”为无自为首，资质刚健的英雄人物勿自为天下人之首，而令天下人拥我为首，是有道理的。“群龙无首”与今语之“群龙无首”含义不同。

《坤》卦“用六”的情况与《乾》“用九”相同，“用九”是《乾》卦六个阳爻都是九而无七，“用六”是《坤》卦六个阴爻都是六而无



八,六是变爻,六个六皆变为七,即全变为阳爻,全卦便由坤而之乾了。坤虽变为乾,坤性依然在;坤性虽还在,却已有乾的影响。坤与乾的地位不同,《乾》“用九”辞可尽量容纳坤柔的色彩。《坤》“用六”辞却必须特别注意固守自己坤顺的本分。用六“利永贞”,意谓阴柔不能固守而变为阳,变为阳却不是阳,则利在“永贞”,乾的本质特点是刚健而统天,坤的本质特点是阴柔而顺乾,故乾讲“元亨利贞”,坤讲“元亨利牝马之贞”,乾“元亨利贞”四德皆重,坤则重在“贞”。坤的本分是顺乾,故乾“元亨”,坤也“元亨”,但坤更重要的是守自己的本分,永远以乾为主,己为配。坤“用六利永贞”,是告诫坤在六爻皆变,即将变为乾的时候,尤其要注意永远固守顺乾的性质,勿忘自己还是坤。从“用九”,“用六”两句辞,看得出《周易》乾尊坤卑,乾健坤顺,乾主坤配的关系是不变的。

六十四卦全有六爻皆变的时候,而独《乾》、《坤》两卦“用九”、“用六”。直接的原因是其他六十二卦不是纯阳纯阴,阴阳驳杂不纯,不可云“用九”、“用六”;根本的原因是《乾》、《坤》二卦是其他各卦的根本,是万物之祖宗,它们的关系如何最为要紧,而“用九”、“用六”两条辞从爻辞和卦辞两个方面深刻揭示了《乾》、《坤》二卦的关系。

以上从五个角度阐发《乾》、《坤》二卦的关系,看出《周易》乾坤二卦是一个矛盾统一体。其他六十二卦的任何相邻两卦虽然也都是矛盾统一体,但是都没有它们这样典型。这样相成相须,这样不可分割,对立统一的规律,全世界的古代哲学家和哲学著作几乎没有例外地都认识到了。而中国《周易》由《乾》、《坤》二卦表现出来的对立统一规律却有自己的独特之处。那就是,阴阳必须相济,但阳淑阴慝;乾坤永远合德,然而乾尊坤卑,乾健坤顺。

(原载《孔子与儒学研究》,吉林教育出版社,1993年)

## 《周易》——辩证法的源头

在人类辩证法发展史上，希腊哲学一向特别受重视。在欧洲人看来，希腊哲学是辩证法的源头。恩格斯在言及只有较高发展阶段上的人才能具有辩证思维时，所指是佛教徒和希腊人。<sup>①</sup>还说希腊人“无所不包的才能和活动，给他们保证了在人类发展史上其他任何民族所不能企求的地位……在希腊哲学的多种多样的形式中，差不多可以找到以后各种观点的胚胎、萌芽”。<sup>②</sup>列宁明确地说：“如果恰如其分地阐述赫拉克里特，把他作为辩证法的奠基人之一，那是非常有益的。”<sup>③</sup>马克思主义经典作家们这一论断是就欧洲情况讲的。如果就全人类而言，则这一问题有必要进一步探讨。实际上，中国《周易》的辩证法无论论产生之早晚还是论思维水平之高低，跟希腊人相比，都有过之而无不及。应当说，《周易》才是人类辩证法的源头。本文拟就此问题发表一点粗浅看法，当与不当，有请方家批评指正。

### 一、《周易》的辩证法建立在朴素唯物论的基础之上

《周易》的辩证法是以唯物论为前提的。它的对象是人类通过感觉可以认知的客观存在的具体世界，连而及之也包括人的价

值世界。它通过感觉和理性从两个世界抽象出规律来。这规律即《周易》“一阴一阳之谓道”的道。它与希腊赫拉克里特提出的“逻各斯”概念相似,是客观的,存在于两个世界之中,不在两个世界之外。《周易》说:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”<sup>④</sup>道与器在一起,不须分离。与柏拉图的绝对理念、黑格尔的绝对精神、基督教神学的造物主、上帝不同。

《周易》肯定感觉作用,认为知识由感觉获得。所以它说:“仰则观象于天,俯则观法于地。观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦。”<sup>⑤</sup>《周易》也肯定理性的作用。《系辞传》里有“河出图,洛出书,圣人则之”的话,后人附会说河图、洛书来自龙马神龟,圣人则之以作八卦。这与《周易》本身的观点相抵触,不足信据。《系辞传》反复强调《周易》是圣人作的,仰观俯察,极深研几,立象设卦,非聪明睿知的圣人不能为。圣人在中国古人的心目中是最高智慧和理性的象征。通过仰观俯察,远取近取,即感觉获知的,是个别实例。把实例抽象为规律,由个别达到一般,形成八卦、六十四卦的辩证法系统,则是圣人——智慧、理性的功劳。

《周易》的辩证法建立在唯物论的基础之上,在古代世界是无与伦比的。早孟子三十多年出生的古希腊哲学巨匠柏拉图,发现了对立统一规律,例如他说:“困难而又真实的工作在于揭示出另一物就是这同一物,而这同一物也就是另一物,并且是在同样的观点之下。”<sup>⑥</sup>这当然是很辩证的思想,但是柏拉图的辩证法建立在错误的基础之上,当他讲对立统一的时候,讲的是概念之间的关系,而他的概念独立于具体世界之外,永固不变,带有先天的性质。他认为概念(也叫理念),是真实的,而全体世界为虚幻不实,是理念的摹本,是造物主按理念的模型造出来的。

《周易》则相反,它的本体是宇宙万物,而八卦、六十四卦才是

摹本，它摹拟具体世界不用语言表述而用一种举世无双的“象”。这“象”的妙用在于它不是死的绘画、雕塑、摄影，而是活的活动符号体系，能够不用语言就把变动不居、千变万化的具体世界直接显示出来。

《周易》未能抽象出“物质”、“存在”的概念，但是它说：“有天地然后万物生焉，盈天地之间者唯万物。”<sup>⑦</sup>用“万物”这一概念概括自然界，并且肯定“万物”是天地间唯一的存在。它又说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”<sup>⑧</sup>天地万物出于自然，人类社会是自然的产物。上帝或任何造物主在此没有立足之地。

从宇宙论上说，它说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”<sup>⑨</sup>讲的是八卦生成的原理，而八卦的生成恰是对宇宙生成的摹拟。此句中易字指世界的变化，当然也指变化中的世界。两仪即阴阳亦即乾坤。两仪、太极虽两言，其实一事。两仪是二也是一，故也是太极。太极是一也是二，故也是两仪。两仪者，太极之两仪也。太极者，两仪之太极也。两仪互根，阴至极而生阳，阳至极而生阴。阳由阴极来，阴由阳极来。阴阳究竟谁为先，不能定亦不须定。

《周易》讲“有天地然后有万物”，只讲到天地，天地之前不讲。没有先有太极而后生出天地的意思。天地像阴阳（乾坤），不等于阴阳。天地是实例，阴阳则是实例之抽象。阴阳因太极而互根互生互动，太极就在阴阳之间，离开阴阳便无所谓太极。宇宙天地万物之本质不是别的，就是阴阳。不是说阴阳之先之外另有太极，太极为一物，阴阳为一物。阴阳本没有，由太极所生。阴阳，是古人说的气，今人说的物质。

在中国古代，许多思想家与《周易》有不同的观点。道家老子

说“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，<sup>①</sup>看到了阴阳的普遍意义，但是一旦触及本原问题他又说，“道生一，一生二，二生三，三生万物”，<sup>②</sup>“天下万物生于有，有生于无”，<sup>③</sup>把宇宙万物的本质、本体归于道归于无。不管道、无做何解释，它们不是阴阳不是气，是肯定的。庄子更把道架在太极之上描述说：“自本自根，未有天地，自古以固存。”<sup>④</sup>庄子描述的道，与柏拉图的绝对理念大同小异。宋代理学家们明里标榜《周易》，实则接着老庄说。周敦颐画太极图又作《太极图说》，说“无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴”。<sup>⑤</sup>在太极之上加个无极，已入道家窠臼，又讲太极生阳，阳生阴，动专属阳，静专属阴，更离《周易》远甚。朱熹一生对周氏《太极图说》讨论至多，基本的意思是“太极，形而上之道也；阴阳，形而下之器也”，<sup>⑥</sup>“太极生阴阳，理生气也”，<sup>⑦</sup>明确认定阴阳（气）是被太极（道、理）创生出来的。这思想不属于《周易》。

我们必须承认，《周易》的辩证法建立在朴素唯物论的基础之上，与柏拉图不同。

## 二、《周易》展示的是一个永恒变化、生成、消逝着的世界

古人给八卦、六十四卦、三百八十四爻这书取名叫“易”，可谓名副其实。后世不少思想家对“易”字作过解释。司马迁说：“易以道化。”<sup>⑧</sup>郑玄说：“《易》一名而含三义：易简一也，变易二也，不易三也。”<sup>⑨</sup>王弼说：“卦者时也，爻者适时之变者也。”<sup>⑩</sup>孔颖达说：“易者变化之总名，改换之殊称。”<sup>⑪</sup>程颐说：“易变易也，随时变易以从道也。”<sup>⑫</sup>都明确地指出《易》是讲变化的书。他们的正确认识得自《周易》本身。《易传》“生生之谓易”<sup>⑬</sup>一语概括了《易》及其反映的世界只是生生的过程。生生，生而又生，生生不息。凡物有

生亦有灭,此一物灭,另一物又生。大者天地人类,小者一石一粟,全在亦生亦灭的过程中。生即意味着灭,灭即意味着生。万物“各正性命”,同时开始亦生亦灭的过程。所谓“日新之谓盛德”,<sup>⑧</sup>所谓“易穷则变,变则通,通则久”,<sup>⑨</sup>即是此意。“日新”,一切物事,此时是它又不是它。然而变而通之则久,在相当一段时间内还是它。有人因此说《周易》哲学是生命哲学或生成哲学,是有道理的。

荀爽、虞翻、朱熹并谓生生是阳生阴,阴生阳,阴阳相易相生,乃似是而非之见。阳生阴,阴生阳,阴阳相易相生,等于一阴一阳之道,是生生的动力、原因,不是生生本身。清人胡煦说:“生生者非阴生阳,阳生阴也,乃消息盈虚,相续不穷之义。如四象由阴阳而生,却已易为四象;八卦由四象而生,却已易为八卦。又如祖、父之生子、孙,而代已易矣。时之与物莫不有然。易者变易不居,相循不息,故曰生生之谓易。”<sup>⑩</sup>抓住了“生生”的要领。《易传》在说了“一阴一阳之谓道”后紧接着说“继之者善也,成之者性也”,<sup>⑪</sup>意谓一乾一坤,交互作用,经过元亨利贞的历程。万物得以继善成性,各正性命。一物既臻成熟,将贞下起元,生成另一物。如此继续不断,永无尽头,就是“生生”。胡氏之说正同此义。

《易传》“生生之谓易”,反映八卦六十四卦三百八十四爻的实际情形。八卦表征宇宙万物的八种性质,相对是静态的。六十四卦才反映永恒变化,生成、消逝着的世界,它是动态的。赫拉克里特说的“人们不能两次踏进同一条河流”的话,纵然精彩无比,不过是个实例,而《周易》六十四卦三百八十四爻是无所不包的动态系统(这系统之产生经历至少两千多年时间,经过几位聪明睿智的“圣人”逐渐完成,是中华民族传统智慧的集中代表)。它由具体到抽象,又由抽象到具体,既看到世界变化的总面貌,又指出各个细节。它给我们的不是几个概念和命题,而是一个整体和部分兼

俱的宇宙模型。它不但帮助你认识世界,又指导你如何适应世界,把握人生。

《周易》六十四卦的卦序是有意义的。传世本《周易》六十四卦以《乾》、《坤》居首,以《既济》、《未济》殿后。《乾》:“元亨利贞”,《坤》:“元亨利牝马之贞”,乾健坤顺,二者交融合德,化生万物,标志一过程的开始。《既济》、《未济》殿后,标志一过程的结束。《既济》离下坎上,六爻皆当位皆正应,矛盾已消除,仿佛大川已济,天下太平,本应放在六十四卦最后,表示过程结束,但是最后一卦是《未济》不是《既济》。《未济》坎下离上,六爻阴居阳,阳居阴,皆不当位,本应列《既济》之前,而今放在最后。这含有一个深刻的思想:一切事物的发展过程,有终必有始,旧过程终结与新过程开始是同一件事。既济是终结却不似终结,故置前,未济不是终结却似终结,故居后。这表示新旧过程是连结着的,不能隔断。乾坤既未四卦卦辞以及《易传》的思想与乾坤居首,既济未济在后的卦序正相符合。马王堆汉墓出土的帛书《周易》之卦辞、《易传》与传世本《周易》基本相同,而卦序是另外一种,它《乾》、《坤》不相接,最后两卦不是《既济》、《未济》。说明帛书卦序的排列者不是卦辞作者,也不是《易传》作者,一定在孔子之后,他或者根本不理解《周易》之哲理,或者出于另外的目的。

六十四卦是一个完整的序列,反映大的发展过程。例如天地自然、人类社会、一个物种、一个物类、一个民族、一个时代,或者一个重大事件,都是一个个有乾坤有既济未济,即有始有终,终而复始的过程。六十四卦中的每一卦代表一大过程中的一个小过程。

与卦相对而言,爻是一个小过程中的更小过程,故更具动态。爻勿宁说是事物变化过程中一个个时空的点。爻用初上九六二三四五八字表示。九六显示阴阳,其余六字显示时位。时位有六,各有阴阳,故爻名共有十二。三百八十四爻仅十二名,因所在卦各

异,其义遂有不同。初字表示时之开始,二三四五表示位在移动中。初是时也是位,上是位也是时,初上互文见义。初二三四五上或阴或阳,都兼时位而言。时是时间,位是空间。一爻无异于一个时空统一的点。一卦自初至上六爻实质上是时空点的移动。事实上上一个阶段要由无数时空点组成,可以无穷细微,乃至于无内。但是易是规范化、形式化、抽象化了的符号系统,所以一卦只有六爻。

《周易》的对象是变化的世界,世界的变化。变化表现为大小不同,有始有终,终而又始,继继不断的过程。在《周易》这里,自然界、人类社会、人类思维都处在永恒的变化、生成、消逝状态中。

《周易》这一卓越的理论对中国人的思想、文化、心态影响至深至广。孔子受《周易》影响最深。《礼记·礼运》记孔子把人类社会历史划分为大同小康两个相连过程的思想,和《论语》“殷因于夏礼,所损益可知也。周因于殷礼,所损益可知也”<sup>②</sup>的认为大过程包含小过程的言论,当渊源于《周易》。

《诗·十月之交》有“高岸为谷,深谷为陵”句,春秋赵简子、战国荀子,在论及人事沧桑时都郑重引用过。<sup>③</sup>这两句话都是讲变化也讲过程,讲自然也讲社会。显然与《周易》有关。

《周易》作于距今 2500—4500 年的时间段上,<sup>④</sup>竟有了自然界与人类社会变化不居,变化表现为过程的思想,使我们不得不承认它自然、纯朴的辩证法具有早熟性、超前性。在欧洲,到了近代的黑格尔,才“第一次(这是他的巨大功绩)把整个自然的、历史和精神的世界描写为一个过程,即把它描写为处在不断的运动、变化、转变和发展中”,<sup>⑤</sup>而《周易》在遥远古代已经这样做了。

### 三、《周易》视对立统一规律为宇宙的根本规律

今日具有初步哲学常识的人都知道对立统一规律是宇宙根本



规律。毛泽东说：“对立统一规律是宇宙的根本规律。”<sup>④</sup>列宁也有这一思想，他说：“可以把辩证法简要地确定为对立面的统一的说。这样就会抓住辩证法的核心。”<sup>⑤</sup>但是没有像毛泽东这样明确地表述出来并加以说明和发挥。

毛泽东作为中国的哲学家、革命家，理所当然地要受包括《周易》在内的中国传统的影响。

关于黑格尔辩证法的一般规律，恩格斯概括说：

辩证法规律是从自然界和人类社会的历史中抽象出来的。辩证法的规律不是别的，正是历史发展的这两方面和思维本身的最一般的规律。实质上它们归结为下面三个规律：

量转化为质和质转化为量的规律；

对立的相互渗透的规律；

否定的否定的规律。

所有这三个规律都曾经被黑格尔以其唯心主义的方式只当作思维规律而加以阐明……错误在于，这些规律是作为思维规律强加于自然界和历史的而不是从它们当中抽引出来的。<sup>⑥</sup>

《周易》的辩证法与黑格尔相比（如果可以相比的话），有两点是十分突出的。黑格尔辩证法是本末倒置的，《周易》辩证法则真真切切出自自然界、人类社会。《周易》知道对立统一是宇宙的根本规律，而黑格尔强调的是否定之否定。

《周易》有质量互变和否定之否定的观念，前者如《坤》初六“履霜 坚冰至”，后者如《泰》九三“无平不陂，无往不复”，上六“城复于隍”，都是实例，未能抽引出一般的规律。

《周易》辩证法最突出的一点是它从自然界和人类社会的历史中抽引出了对立统一规律，并且作为宇宙之根本规律对待。兹

就三方面阐述之：

第一，“一阴一阳之谓道”。<sup>④</sup>这是对立的相互渗透即对立统一规律的中国式表述。这种表述方式与西方相比有三点长处。第一，“一阴一阳”不须解释，自身就表明是一个对子组成的矛盾，是事物的一分为二。第二，同样不须解释，一看就明白，一阴和一阳既有殊异性又有同一性。第三，按中国古人的思维特点，道只有一个（道家有所谓常道与非常道之分，可视为例外），既言“一阴一阳”是道，就等于说道就是一阴一阳，不是别的，别的都不是道。所以，“一阴一阳之谓道”一语本身已经表明它是宇宙之根本规律。黑格尔辩证法一般规律平列有三，孰为根本，须另作说明。

把《周易》八卦、六十四卦、三百八十四爻中存在的对立统一的观点抽引出来，概括为“一阴一阳之谓道”，是孔子的功劳。

《周易》卦爻符号系统，其基本构件唯--、一而已。阴阳二者互根互生互动，互为前提。阴中有阳，阳中有阴，对立着，统一着，渗透着。所谓“刚柔相摩”<sup>⑤</sup>、“刚柔相推”<sup>⑥</sup>、“屈伸相易”<sup>⑦</sup>、“日月相推”<sup>⑧</sup>、“寒暑相推”<sup>⑨</sup>、“屈伸相感”<sup>⑩</sup>，以及《说卦传》说的“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”、“分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章”等等，都是对“一阴一阳之谓道”的实例说明。

《庄子·天下》说“易以道阴阳”，一语破的，一下子指明《周易》所云无它，阴阳（对子、矛盾）而已。一阴一阳就是《周易》从而也是自然界、人类社会及人类思维的根本规律。有人说《易经》无阴阳概念，阴阳连言作为一个概念是《易传》作者（他们认定《易传》是战国人作）于战国时代写入的。此说之谬不驳自破，《周易》思维本用象，不用语言文字，试问--、一两符号不叫阴阳叫什么！

把事物普遍存在的对立统一的两方面形象地画作--、一，称作阴阳，是《周易》也是中国哲学一大特色。“一阴一阳之谓道”的

说法,等于西方辩证法讲的对立之相互渗透或对立统一规律,却又有不同。西方讲的事物一分为二为两个对立面,此一面在一定时空条件下转化为彼一面,彼一面在一定时空条件下转化为此一面。此一面为矛盾的主要方面,彼一面为次,反之亦然。两面没有不同的规定性。《周易》则把一分为二的两面取名为阴与阳。阴与阳各有不同的规定,即阴有阴的规定,阳有阳的规定。阴阳之地位可以变,而各自的性质不变。故《周易》虽主张“刚柔相易,不可为典要,唯变所适”,<sup>④</sup>却有崇阳抑阴的意向,常常以阳代表君子,而阴大多指为小人。这一点对中国传统思想文化影响至深,是西方所没有的。

第二,“乾阳物也,坤阴物也”。<sup>⑤</sup>《周易》“一阴一阳之谓道”,其认识有一个由个别到一般,由具体到抽象的过程。同时又有一个由一般到个别,由抽象到具体的过程。乾是阳,坤是阴,乾坤是“一阴一阳之谓道”由抽象上升到具体的体现。“一阴一阳之谓道”是最一般的规律,乾坤两卦是这最一般规律上升到具体的典型例证。乾是阳物,坤是阴物,阴阳不能两立,应统一在一起。故乾坤应当是一卦。如果也视既济未济为一卦,则六十四卦本该只有六十二卦。《周易》实际上乾坤各为一卦,乾是乾,坤是坤,不相混淆。这样,更能体现它们各有不同的规定,不同的作用,不同的特点,从而更能说明它们是事物对立统一着的两方面,是一分为二。同时,乾坤越是分为两卦,越能表现乾坤是同一的,互补的,互为前提的,越能看出它们是事物两个方面的统一,是合二而一。

《乾》、《坤》两卦的规定、作用是相互对应的,相互依赖的。如《乾》卦辞说“元亨利贞”,《坤》卦辞就说“元亨利牝马之贞”。《乾·彖传》说“乾元,万物资始”,《坤·彖传》就说“坤元,万物资生”,《乾·大象》说“天行健,君子以自强不息”,《坤·大象》就说“地势坤,君子以厚德载物”。《系辞传》说“夫乾其静也专,其动也

直,是以大生焉”,接着就说“夫坤其静也翕,其动也辟,是以广生焉”。《说卦传》说“乾健也,坤顺也”,《杂卦传》说“乾刚坤柔”,等等,无不在说乾坤两卦是一对矛盾,它们体现的恰是“一阴一阳之谓道”的道。从这个意义说,乾坤其实是一卦。

八卦之乾坤亦如此。据《说卦传》,《乾》、《坤》两卦好比父母,其余六卦好比六子,六子是父母阴阳交错,互为体用而生。则八卦之乾坤是一阴一阳的关系。

八卦六十四卦既体现“一阴一阳之谓道”的道,那么《周易》视这道为宇宙的根本规律,是不言而喻的。

第三,“易简”是“一阴一阳之谓道”的另一种叫法。《易纬·乾凿度》有“易一名而含三义,所谓易也,变易也,不易也”之说。郑玄照抄过来,把“易”改为“易简”。三义之说非臆造,在《系辞传》中可找到根据。“不易”是说不改变,“变易”是说变化。“变易”,易懂,上文已经说过,《周易》是讲变化之书,故“易”字有“变易”之义。“不易”则难明,有人说“不易”是指什么都变化,只有什么都变化这一点是永恒不变的。看来有理,可惜不是“不易”之本义。《系辞传》开头就说:“天尊地卑,乾坤定矣。”“不易”应当就是这个“乾坤定”。定什么?定它们各自的规定性、作用。无论在什么时空条件下,乾都是乾,坤都是坤。乾坤即阴阳。“易简”最难理解,也最重要。从《系辞传》反复讲的“易简”看,易是乾的特点,简是坤的特点。合言“易简”,一定是合言乾与坤合二而一共有特点。《系辞传》特别强调乾易与坤简大不相同,又视“易简”为天下之至德。这至德可能是什么呢?只能是“一阴一阳之谓道”的道。

《礼记·乐记》说:“大乐必易,大礼必简。”李道平说:“观乎礼乐而乾坤之易简思过半矣。”<sup>④</sup>可知乾之与坤犹似乐之与礼,本初或平易或简省,近乎自然。“易简”不外乎言乾坤既殊异又互依互

补,终归是一阴一阳,阴阳合德而万物化生。郑玄以“易简”为易名三义第一,想必视之为《周易》的最重要规律。严灵峰先生建议中国人应当用“易简原理”取代“辩证法”的称呼,<sup>④</sup>是有道理的。

#### 四、结论:辩证法的源头在中国《周易》,不在希腊

辩证思维,只有人类智慧发展到较高的阶段上才有可能。一般认为辩证思维最早产生于希腊,希腊诸哲是辩证法的源头。单就欧洲而言,这是正确的。若从全人类辩证法发展史的角度看,辩证法的源头不在欧洲,而在中国的《周易》。《周易》是一部讲辩证法的书,产生的时间早于希腊,水平比希腊高。它虽然不能不带有自然、纯朴、早期的性质,却在认识的许多方面有所超前、突破。它的一切认识都以唯物论为前提,与柏拉图以及黑格尔的本末倒置的辩证法根本不同。展现在它视野之内的,是永恒变化、生成、消逝着的世界。在欧洲,至近代黑格尔才第一次把整个自然的、历史的和精神的世界描写为一个过程,而《周易》在遥远的古代就达到了这一步。《周易》从对立统一的实例中抽象出“一阴一阳之谓道”的一般规律来,并且视之为宇宙的根本规律,更为可贵。中国古代有作为人类辩证法源头的《周易》这般深刻的理论思维,其科技发展居于当时世界一流水平,是不足为奇的。

---

① 恩格斯:《自然辩证法》,《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社,1972年,第545页。

② 同上,第468页。

③ 列宁:《哲学笔记》,《列宁全集》第38卷,第390页。

④ 《系辞传上》。

⑤ 同上。

- ⑥ 柏拉图:《智者篇》,见黑格尔《哲学史讲演录》第2卷,第209页。
- ⑦ 《序卦传》。
- ⑧ 同上。
- ⑨ 同注④。
- ⑩ 《老子》第四十二章。
- ⑪ 同上。
- ⑫ 《老子》第四十章。
- ⑬ 《庄子·大宗师》。
- ⑭ 《周子全书》上卷,《万有文库》,商务印书馆,民国26年,第4—6页。
- ⑮ 《史记·太史公自序》,中华书局点校本《史记》,第3297页。
- ⑯ 同上。
- ⑰ 同上。
- ⑱ 郑玄:《易赞》及《易论》,《十三经注疏》上卷,中华书局,1980年,第7页。
- ⑲ 王弼:《周易略例·明卦适变通爻》,《王弼集校释》下卷,中华书局,1980年,第604页。
- ⑳ 同注⑱。
- ㉑ 程颐:《易传序》,《二程集》第3卷,中华书局,1981年,第689页。
- ㉒ 《系辞传上》。
- ㉓ 同上。
- ㉔ 同注㉒。
- ㉕ 胡煦:《周易函书约注》卷二,《国学集要》丛书,台湾文海出版社,第849页。
- ㉖ 同注㉒。
- ㉗ 《论语·为政》。
- ㉘ 《左传》昭公二十二年。
- ㉙ 笔者认为八卦产生于尧时,《易传》系孔子所作。
- ㉚ 恩格斯:《反杜林论》,《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社,1972年,第63页。
- ㉛ 毛泽东:《关于正确处理人民内部矛盾的问题》,《毛泽东选集》第5卷,人民出版社,1977年,第372页。
- ㉜ 《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》,《列宁选集》第2卷,人民出版社,1960年,第608页。
- ㉝ 恩格斯:《自然辩证法》,《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社,1972年,第484页。
- ㉞ 《系辞传上》。

③⑤ 同上。

③⑥ 同注③④。

③⑦ 《系辞传下》。

③⑧ 同上。

③⑨ 同注③⑦。

④⑩ 同注③⑦。

④⑪ 同注③⑦。

④⑫ 同注③⑦。

④⑬ 《周易集解纂疏》卷八,《丛书集成初编》,商务印书馆,民国25年,第368页。

④⑭ 《易简原理和辩证法》,《无求备斋易学论集》,中国社会科学出版社,1995年,第201页。

(在1997年新加坡国立大学中文系主办“儒学与世界文明”国际学术研讨会上宣读;收入《儒学的理论与实践》新加坡八方文化企业公司出版论文集,2003年)

## 《周易》辩证法的突出特点 及其对中国传统的影响

马克思主义传入中国之后,范文澜较早用辩证法概念评论《周易》。他的认识现在看来有对有不对。他说《周易》辩证法“是装在形而上学框子里的辩证法”,它讲的变化“不是向前发展,而是‘终而复始’的循环、重复”。这是不对的。他说“《周易》,特别是《系辞》,包含着自发的朴素的辩证法思想”,又说“《系辞》说变化的发生不是由于阳与阴的斗争而是由于阳与阴的和谐”。<sup>①</sup>这不仅对,而且讲到了点子上。《周易》的确是讲辩证法的书,《周易》辩证法的突出特点是阴阳和谐。中国传统受它的影响至为深远。解决这个问题有现实意义。本文拟接着范文澜往下说,努力把这个问题进一步讲清楚。

### 一、《周易》是讲辩证法的书

中国古人没有辩证法的概念,但懂得辩证法的道理。《周易》自己不说辩证法,而实际上它是一部地地道道讲辩证法的书。《周易》的“易”字其实就是辩证法。郑玄作《易赞》及《易论》提出易一名而含易简、变易、不易三义说,<sup>②</sup>已经猜到《周易》有辩证法,不过他未把“三义”讲清楚。倘我们把“三义”弄明白,《周易》辩证法就



大半可知了。

关于“易简”。易,容易,难的反义;简,简省,繁的反义。不难与不繁义向一致,不相反对,显然不是对立的两面。有人说易简是对立统一,肯定是不对的。孔子《系辞》五次讲易简,“乾以易知,坤以简能”两句最重要。因为易是乾易,简是坤简,乾坤是对立统一,有人就以为易简也是对立统一,误解了孔子的意思。易简是什么?简单说,就是乾坤在两相配合生成万物的过程中各有所司,乾主始物,坤主成物。乾主始物,纯系自然而然,不假思为,没有任何超自然力的推动,故容易。坤主成物,也不须思为造作,顺着乾的样子自然而然就是了,故简省。“乾以易知”的知应训主,主管的意思。“乾以易知”,主什么?主始万物。“坤以简能”,能什么?能成万物。所以易简的根本义是说乾坤在生成万物时是自然无为的,这就排除了上帝、理念等在宇宙生成上的作用。可见《周易》的宇宙观是唯物论的,它的辩证法建立在唯物论的基础之上。

联系孔子“天何言哉,四时行焉,百物生焉,天何言哉”<sup>③</sup>和《老子》第二十五章“人法地,地法天,天法道,道法自然”的说法,这样理解易简,肯定不误。天法自然,就是“乾以易知”;地法天,就是“坤以简能”。老子在天与自然之间夹进一个独立于物外的“道”,与《周易》、孔子不同。

后世也不乏人这样理解易简,如韩康伯注《系辞》说:“天地之道不为而善始,不劳而善成,故曰易简。”李光地《周易折中》卷十三“总论”说:“静专动直是毫无私曲,形容易字最尽。静翕动辟是毫无作为,形容简字最尽。”可惜今人未曾引起注意,讲易简总是不得要领。

关于“变易”。变易就是变化,向无歧解。这是“三义”中根本一义,《易》之所以名易,以此。古人对《周易》是讲变化的这一点,有肯定的认识。《庄子·天下》说:“《易》以道阴阳。”《史记·太史

公自序》说：“《易》以道化。”王弼《周易略例》说：“卦者时也，爻者适时之变者也。”孔颖达《周易正义》卷首说：“易者变化之总名，改换之殊称。”程颐《易传序》说：“易变易也，随时变易以从道也。”都斩钉截铁地论定《周易》是讲变易的书。承认研究变化是《周易》的基本内容。

要真正了解《周易》如何讲变化，须读孔子的《系辞》。而《系辞》不易读懂。据我们理解，《系辞》认为《周易》讲变化主要表现在乾坤两卦上。六十四卦全是乾坤相交的结果，而客观世界是乾坤二气合德合作所生成。所谓变易，其实就是乾坤变易。《系辞下》讲“刚柔相摩”，讲“刚柔相推而生变化”，刚柔即乾坤，变化由乾坤而生。又讲“乾坤其易之蕴邪，乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易，易不可见则乾坤或几乎息矣”。这是说，乾坤是易之根本，易之主干，没有乾坤，易也就不复存在。所谓“乾坤成列”，即八卦、六十四卦、三百八十四爻都由乾坤相交而成，或者说卦爻由乾坤生成，而易之变化在此展现。《系辞下》说：“阴阳合德而刚柔有体。”阴阳、刚柔皆指乾坤言。乾坤合德则乾坤有体者，乾坤生成卦爻，乾坤落实在卦爻之中之谓也。又说：“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”这里主语是易也是乾坤。谁在卦中变动、周流、相易？是乾爻和坤爻，亦即“用九”、“用六”在活动。

一言以蔽之，按《系辞》的观点，《周易》之所谓变易，是乾坤之变易。欲探讨《周易》辩证法，这一点须牢牢认定，不可移易。

关于“不易”。郑玄说“不易”是“天在上地在下，君南面臣北面，父坐子伏”，认为天地、君臣、父子之尊卑地位是不能改变的。这样讲“不易”，与“变易”矛盾。既说“变易”，为何又说“不易”？变易是绝对的，应当没有例外。其实“不易”含在“变易”之中，有“不易”才有“变易”。孔子说“往来不穷谓之通”<sup>④</sup>，“穷则变，变则

通,通则久”<sup>⑤</sup>。“变易”通过“往来”实现,有往必有来,有来必有往,往来接往来,继继无穷,这才是所谓“不易”。孔子对“不易”特别重视,反复讨论,既用日月相推、寒暑交迭、尺蠖屈伸、龙蛇蛰存等实例说“不易”的道理,又上升到理论高度说:“往者屈也,来者伸也,屈伸相感而利生焉。”往来屈伸是个不易的规律。生必死,死必生;荣必枯,枯必荣;盛必衰,衰必盛,天道如此,人事亦如此。故孔子感叹说:“天下同归而殊途,一致而百虑。”<sup>⑥</sup>虽百虑殊途,亦无所逃乎往来屈伸。

人生有涯,天道自然的变化不易察觉,便以为日往月来,月往日来;寒往暑来,暑往寒来,月月年年老样子,只是循环、重复。然而《周易》不这么看,不以为自然界的变化是一环接一环地重复老样子,它看见了一切变化都是螺旋式发展的。请看六十四卦排列次序,从乾坤到既未济,有始有终,终而复始,构成一个大的发展过程,岂不说明《周易》认为由日月星辰、万物和人类构成的我们这个太阳系并非唯一和永恒,它只是众多历时性太阳系中的一个,它之前有,之后还要有。它本身不过是个有始有终的过程。对自然界尚且如此看,怎样看人类社会自不待言。

《周易》往来屈伸无有穷尽的观点不是循环论,倒是很像黑格尔讲的否定之否定规律,亦即正反合三段式。往来复往来,来是肯定即正,往是否定即反。后一个来是否定之否定即合,看似向前一个来的回复,实则包含了往的因素。往来复往来,每一次往来都有新内容。范文澜说《周易》是循环论,错了。

## 二、《周易》辩证法的突出特点:强调和谐

范文澜说“《系辞》说变化的发生不是由于阳与阴的斗争而是由于阳与阴的和谐”,这话符合《周易》实际。他是作为《周易》的

缺点提出批评的。但这不是缺点,而是优点,又是一个突出的特点。它对中国传统发生良好的影响,至今这影响仍有正面意义。

为什么说《周易》强调阴阳和谐不强调阴阳斗争?《周易》八卦六十四卦三百八十四爻的符号系统的基本构件是阴(--)与阳(—)。它所反映的世界(包括具体世界和价值世界)也由阴阳两个基本要素组成。卦爻符号系统和客观世界是变动不居的,它变动的动力在哪里?上文讲“易简”时曾说过乾坤生成天地万物是自然而然,无思无为,没有超自然推动,那么它内在动力是什么?据《系辞上》说,就是“一阴一阳之谓道”的道。这个道是贯穿天地人的普遍规律。一阴一阳是相反相成的对子,很像黑格尔辩证法对立的相互渗透的规律。但是有所不同,黑格尔认为对立之双方的关系与它们之间的矛盾斗争分不开。黑格尔说:“排斥的反思就是把肯定的东西建立在为对他物的排斥,以至于这种建立直接地就是建立了他所排斥的他物。”又说:“转化是本质的东西,并且它包含着矛盾。”<sup>⑦</sup>强调对立双方之排斥、否定、矛盾关系。《周易》则强调一阴一阳的关系主要是吸引、配合、和谐。

现在看一看《周易》的实际情形。

《周易》是讲生成的哲学,它认为天地万物是生成的。生成表现为过程。因此阴阳在《周易》里不是两个独立的自足的个体,它们相引相交,互为成分。它们只是一个过程的显示。一爻一卦,一切事物,都是过程。阴阳在过程中是两种不同的态势。阴阳两种不同的态势各有特性。阳性动散,主生;阴性凝聚,主成。过程之生与成互相附合而不能分离,故阴之与阳必然合一、必须合一。这在六十四卦之《乾》、《坤》里表现至为明显。乾的作用是“万物资始”,“首出庶物”,坤的作用是“万物资生”,“无成代终”。乾坤(即阴阳)合作生成万物,两者缺一不可。而且乾生坤成并非截然两段,乾生之中有坤之成,坤成之中有乾之生。《系辞下》说的“天

地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生”几句话最能说明阴阳相引相交，互为成分的关系。黑格尔讲的对立两面，如有与无，真理与谬误相互依存、斗争、转化，不能相引相交，没有自己的特性，无所谓阴阳。

《周易》阴阳和谐可从以下几点得到进一步的理解。

阴阳和谐突出地表现在六十四卦之乾坤两卦上。乾坤即阴阳两气两象。《乾》、《坤》两卦其实是一卦，六十二卦都可视为各是一个独立体，一个过程。而《乾》、《坤》两卦合起来看才是一个独立体，一个过程。《乾》：“元亨利贞。”化生万物之时离不开坤，有坤与之共同完成，乾中可视为有坤；《坤》：“元亨利牝马之贞。”化生万物之时，离不开乾，有乾与之共同完成，坤中可视为有乾。这般看乾坤，则乾坤卦爻辞、彖传、象传、文言传豁然明朗。“元亨利贞”之生成万物的过程，由乾开始，由坤完成。《乾·彖传》说“乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞”，“乾道”说元亨，“变化”说利，各、保二句说贞。元是乾之蕴乾之静，亨是元之动，利是亨之利，贞是物之成。乾元一旦亨动，便有坤来参与配合，故乾重在元亨，坤重在利贞。《乾》用九“见群龙无首吉”，元是首，“无首”是元不见了。“见群龙”是说元已亨已利已贞。犹如籽种已变成植物及其果实。《坤》用六“利永贞”，是说坤承乾与乾合作，实现了贞。

乾坤相交、互为体用而生成六十二卦。屯(䷂)《彖传》说“刚柔始交而难生”。《杂卦》说“乾刚坤柔”，刚柔即乾坤。乾坤交即乾坤互为体用。初五两乾爻是用，是主爻。上下四坤爻是体。六十二卦都由乾坤之交而成，《屯》卦是乾坤之后第一卦，故曰“始交”。言“始交”，余六十一卦皆为乾坤之交，不言可知。

乾坤是《周易》八卦、六十四卦、三百八十四爻之父母，也是天地万物之父母。无乾坤相交、互为体用，一切将无从谈起。知此，则《系辞下》所说“乾坤其易之门邪，乾阳物也，坤阴物也。阴阳合

德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德”，便可释然了。

一卦甚乃一爻，是一事物、一过程。没有乾坤互为体用，保持和谐，一切事物、过程都将因失衡而发生紊乱。不和谐必将转为和谐。《坤·文言》说：“阴疑于阳必战，为嫌于无阳也。”乾坤一旦不和谐，有阴无阳或有阳无阴，必发生斗争，通过斗争转为和谐。和谐正常，不和谐不正常。若说《周易》也讲斗争，那么斗争只表现在乾坤和谐与不和谐之转化上。乾坤之间不存在相互排斥、否定的关系。它们各自的不同特性决定它们必然相交相依，保持和谐。

### 三、《周易》和谐思想对中国传统的影响

《周易》的和谐思想对中国传统影响至为深远。它像一条线贯穿在中国人的传统思维中。举凡哲学、政治、经济、文化，方方面面都有和谐思想在。古人用一个“和”字表达这一思想。最早对“和”概念做理论论述的，可以追溯到西周后期的史伯。《国语·郑语》记载周太史史伯在与周宣王之弟郑桓公讨论国家兴衰问题时讲过“和实生物，同则不继”一段话。

他说“和”的现象在自然界中普遍存在。万物之所以能够生生不已，继继不断，原因在于“和”，即所谓“和实生物”。他讲的“和”是什么？根据韦昭注的解释，“和”就是“阴阳和”。阴阳是差异的，所以能“和”。“同”则不然，“同”是“同气”，“同气”即阴阳不分；阴阳不分，则万物将停止生生发展，即所谓“同则不继”。

《左传》昭公二十年所记载晏婴与齐景公讨论和同问题，比史伯深入一步，说“和”是五味五声多种因素相成相济。还把和同问题应用到政治上，说政见有“可”还要有“否”，“可”、“否”相济，政治才能“和”。有“可”无“否”或有“否”无“可”的“同”是要不得的。

史伯和晏婴的和同理论还带有实例总合的朴素性质。至孔子

上升到理论高度。孔子“君子和而不同，小人同而不和”<sup>⑧</sup>两句话具有深刻的理论意义，指出“和”不仅是现实物质世界的客观状态，人类自身也必须把“和”作为主观追求的目标。

后人接着孔子说，认识逐步加深。有若说：“礼之用，和为贵。”<sup>⑨</sup>子思说：“和也者，天下之达道也。”<sup>⑩</sup>《礼器》说：“礼交动乎上，乐交应乎下，和之至也。”董仲舒说：“德莫大于和。”<sup>⑪</sup>这些人把着眼点放在“和”上，重点言“和”，不再注意“和”与“同”的区别问题。

《周易》贵和也贵中。“和”与“中”有无关系？是什么关系？这问题成为人们关注的理论焦点。子思作《中庸》解决了这个问题。子思认为“和”就是“中”，“中”就是“和”。二者只差在发与未发之间。都是恰当、适度亦即和谐的意思，表现出来叫“和”，未表现出来叫“中”。“和”与“中”连称“中和”，便是自然界与人类社会处在和谐状态的基本概括。

孔子教人做事随时应变，“无可无不可”<sup>⑫</sup>“把握尺度，无使过度，过犹不及”<sup>⑬</sup>，是时中，时中即“和”。子思喜怒哀乐“发而皆中节谓之‘和’”的“和”与此同义。

孟子以权喻中，告诫人们执中要行权，切勿举一废百，发掘“和”义更深。孟子说：“男女授受不亲，礼也；嫂溺援之以手，权也。”<sup>⑭</sup>礼是未发之中，是经是常，是原则性。权是已发之和，是因时制变，是灵活性。有若讲的“礼之用，和为贵”在孟子这里得到恰当的解释。孔子讲的“和而不同”的“和”与有若“和为贵”的“和”，依孟子的说法就是有经有权，有常有变，在灵活性中体现原则性。“同”则相反，执中无权，举一废百，拘泥教条而不知通变。

《周易·睽·大象》有“君子以同而异”句，后世人活而用之，凝炼成“求同存异”一语（据我们所知，它是周恩来 1954 年在万隆会议期间提出的）。它与“和而不同”含义相同，而两个“同”字义有差别。“和而不同”的同，是绝对的同，无异之同，排斥和的同。

这样的同要不得。“求同存异”的同是异中之同。是和所必须含有的。有同有异才能和，阴与阳性各不同（异），却又相交相引（同），故和。“和而不同”意在强调和，“求同存异”意在强调和中，有异亦须有同。两句话两个层次，而意义一贯。

“求同存异”是中国传统的重要内容，自古中国人处理各种关系就讲究“求同存异”。中国是个多民族国家，民族压迫、民族斗争的情况是有的，但是总体上体现了“求同存异”的精神。华夏族、汉族自尧舜禹时代起与少数民族的关系求同存异、团结交融就是主流。在对外关系上中国人有个爱好和平的传统。中国人只有受人欺侮的经验，没有侵略他人的历史。中国人对外经济、文化交流活动一向活跃。汉唐丝绸之路、玄奘取经、鉴真东渡、郑和下西洋等等著名对外交流活动，早已是世人皆知，中国固有的思想文化向以大度包容著称。孔学儒学从未以自己的正统地位视不同思想为异端而加以排斥。异域宗教一个个是自由进入中国的。中国人几千年间没有由于文化上的原因发生对抗的事情。

中国“和而不同”、“求同存异”的传统被共产党人继承下来。中国共产党人善于把马克思主义与中国实际相结合。这“实际”之中也包括传统。毛泽东理解传统，心系传统，他解决中国问题表现出的原则性与灵活性结合的精神，既是马克思主义的，也是传统的。两次与国民党合作，建立统一战线，建国后处理民族关系问题、人民内部矛盾问题，解决与美、日关系问题，尤其由周恩来1954年万隆会议上本着“求同存异”思想与亚非各国共同确定和平共处、平等互利五项原则，都体现“和为贵”的传统精神。

“一国两制”构想是邓小平的精彩杰作。在理论上马克思主义没有现成说法、实践上没有任何先例的情况下，邓小平从实际出发提出“一国两制”构想以实现港澳回归，促进国家统一，而经实践检验是正确的。说明邓小平掌握的是马克思主义活的灵魂，而



不是教条。也说明他头脑中有“和而不同”、“求同存异”的传统烙印。“一国”是求同，“两制”是存异。“一国”与“两制”互依互存，缺一不可。二者统一起来，就是“求同存异”，就是中国传统的和谐精神。马克思主义只要与民族特点结合，因时因地活用，永远不会失灵。

江泽民总书记所作十五大报告从十个方面阐述中国共产党人面对 21 世纪运用邓小平理论解决国内国际诸多问题的原则立场，令人兴奋鼓舞。报告整体体现了邓小平理论的实事求是精神。在文化问题上，强调“贯彻百花齐放，百家争鸣的方针，弘扬主旋律，提倡多样化”。在国家统一问题上，继续推行邓小平“一国两制”的构思，即“国家的主体坚持社会主义制度，同时在台湾、香港、澳门保持原有的资本主义制度和生活方式长期不变”。对台湾问题，在不承诺放弃针对外国势力干涉中国统一和“台独”图谋使用武力的前提下，努力用和平方式实现统一。当前大力发展两岸经济、科技、文化交流。在对外政策上，除重申坚持独立自主的和平外交、反对霸权主义、维护世界和平的原则立场之外，还特别强调“国与国之间应超越社会制度和意识形态的差异，相互尊重，友好相处。要寻求共同利益的汇合点，扩大互利合作，共同对付人类生存和发展所面临的挑战”，“彼此之间的分歧，要坚持对话不搞对抗”。这些观点，让人感到既新鲜又似曾相识。从实际出发解决实际问题，一切实事求是，这是马克思主义。把和平、和解、合作、“求同存异”放在第一位考虑问题，显然有传统和谐精神的影响在内。

《周易》和谐思想在国家统一问题上影响尤其显著。中国人历来有一个国家统一的概念：国家统一好，分裂不好。《春秋公羊传》隐公元年说：“元年春，王正月。元年者何？君子始年也。春者何？岁之始也。王者孰谓？谓文王也。曷为先言王而后言正月？王正月也。何言乎王正月？大一统也。”意谓《春秋》“元年春

王正月”一语反映“大一统”的思想。大是尊重之意。“大一统”，说到底承认一个中国，奉周天子一个正朔，接受周王朝一个中央政府。至战国，天下分崩，孟子不尊周室而王齐梁，遂有天下“定于一”<sup>⑤</sup>之说。于是《春秋》大一统乃发展为国家统一观念。董仲舒则借用《春秋》“大一统”之义倡导统一全国的思想学术<sup>⑥</sup>。颜师古解释“大一统”说：“一统者，万物之统皆归于一也……此言诸侯皆系统天子，不得自专也。”<sup>⑦</sup>把所谓“大一统”思想的实质揭示得十分透彻，即天下一切方面都系统于一个中国，一个中央政府，所有地方性政权必须在一个中央政府控制之下。这一渊源于《周易》和谐思想的国家统一观念与中国历史发展以统一为主线的事实是互相影响的。与希腊分散为各自独立的城邦国家不同，中国甚至在国家正式产生之前的尧舜禹时代就已有类似中央政权的政治实体。到夏商周三代，一个为各地方势力承认（斗争是有的）的中央政权一直存在着。春秋、战国虽然形成一股对周天子的离心势力，但是所有称霸称雄的诸侯或标榜尊王、或觊觎天下，没有谁仅仅着眼于自己一个诸侯国的强大（孟子讲“乐以天下，忧以天下”，以天下为怀，就是这一思想的反映）。自秦汉形成统一的中国至今日，始终有个中央政权统辖全国，分裂毕竟暂时，割据未免短命。国家统一在中国是顺乎天应乎人的事情。中国历史上任何割据政权莫不或归于一统或有始无终。本世纪之前，历史上最近的例子是十七世纪郑成功从荷兰殖民者手中收复台湾，30多年后他的孙子郑克塽归服大陆。郑克塽与祖国统一的行为符合中华民族的根本利益，也符合台湾人的利益。倘无郑克塽与祖国统一之举在后，则乃祖收复台湾在前的功业将因有始无终而失去应有的意义。

《周易》辩证法强调和谐的这一突出特点，影响深远。由于它的影响，中国人形成了“和为贵”、以和为善为美，以民族团结为

上、社会稳定为上、国家统一为上、世界和平为上的传统。这优秀传统对中国共产党人的影响是显而易见的。

---

①《中国通史简编》修订本第一编,人民出版社,1965年第4版,第212页。

②孔颖达:《周易正义》卷首引。

③《论语·阳货》。

④《系辞上》。

⑤《系辞下》。

⑥《系辞上》。

⑦黑格尔:《大逻辑》,《黑格尔全集》第4卷。

⑧《论语·子路》。

⑨《论语·学而》。

⑩《中庸》。

⑪《春秋繁露·循天之道》。

⑫《论语·微子》。

⑬《论语·先进》。

⑭《孟子·离娄上》。

⑮《孟子·梁惠王上》。

⑯《汉书·董仲舒传》。

⑰同上。

(与金景芳合作,原载《朱伯崑教授  
七十五寿辰纪念文集》,1998年)

## 《周易》热与传统思想文化

近年来出现《周易》热，关于《周易》的书很畅销，各行各业的人都对《周易》感兴趣。人们甚感惊奇，不知这是为什么。其实《周易》热这种文化现象不自今日始，秦汉以来《周易》从来就未曾受过冷落。秦始皇焚书，《周易》因卜筮得免。汉代古文经学家把《周易》列于儒家六经的首位。许多朝代立有易学博士，专司《周易》的研究与整理。两千多年来写出的有关《周易》研究的著作不下三千种。清代不到三百年，刊行的《易》书超过三百部，学术最兴盛的乾嘉年间每年都有两三部《易》书问世。《周易》不过是一部书，而且是只有二万四千多字的小书，竟如此经久不衰地受到人们的热心关注，其热的程度，任何一部别的书都不能与之相比，个中的奥妙我以为大抵有三：

第一，历代朝廷对《周易》表现出的热心无疑是出于巩固统治的目的。《周易》原是以卜筮面貌出现的哲学著作，用卜筮这属于宗教迷信的东西教化百姓，比暴力威杀管用得多。

第二，对于大多数中国人来说，《周易》的吸引力在于它的表达方法特殊，它用象表达思想，跟其他书都不一样。古书中如《尚书》、《仪礼》、《诗经》、《春秋》都极难读懂，《周易》比这些书更难懂。这一情况古人早注意到了，汉代学者董仲舒在《春秋繁露》中说：“《易》无达占，《诗》无达诂，《春秋》无达辞。”意思是说，这些

书,你认识了它的字词,距离真正了解它的含义还远着呢。宋代大易学家程颐说:“凡看书,各有门庭。《诗》、《易》、《春秋》不可逐句看。《尚书》、《论语》可以逐句看。”(《程氏外语》卷六)为什么不可逐句看,因为你虽看懂了它的句子,意思是什么,不懂的还是不懂。

董仲舒和程颐把《诗》、《易》、《春秋》三部书等同对待。其实《易》这部书与《诗》、《春秋》又有根本的不同。别的书表达意思只靠字词句,《周易》的字词句不直接表达意思而是表达象,用象表达意思的书不仅在中国,在全世界也是独一无二的。象是《周易》的特点、难点,也是古今一再引起《周易》热的热点。象是什么,象是比喻。比喻在文学作品或有文学色彩的古典作品中普遍应用。《诗经》用比喻,《孟子》、《庄子》、《韩非子》等书亦无不用比喻。比喻具有形象性,往往能够收到让读者深刻把握文义的生动效果。如“缘木求鱼”、“五十步笑百步”、“拔苗助长”等生动比喻所表达的深刻思想,都使人能一看就懂,而且印象深刻,永世难忘。道理很简单,比喻是形象的,所比喻的思想是具体的,确定的,自然好接受。《周易》的象则往往不具有形象性和生动性,而象所比喻的内容又绝对抽象。比喻的内容抽象,比喻本身也就跟着抽象。所以《周易》的象是抽象的象。读者把握《周易》卦爻辞的思想要过两道关,一道是弄准《周易》象本身,一道是把《周易》象所蕴含的思想内容如何由抽象转化到具体。举个例,《坤》卦辞“利牝马之贞”这个象,主要在牝马,牝马是什么意思,实在难以捉摸。马有强健的性格,但是为什么叫牝马。也许取牝马比牡马温顺的特点,那又何不取牛象,牛不是更典型的温顺动物吗!古今说《易》者见仁见智,众说纷纭。原来在畜牧部落里,牝马皆成队牧放,每队有一匹公马做头领,所有牝马都得听从那匹公马的管辖。《坤》卦的这个卦象,远不是人人都能读懂的。再举个例,《杂卦传》有一句“未济

男之穷也”的话，古今大家皆莫名其妙，只有程颐《易传》“三阳皆失位”的解释讲对了。但是据程氏自己说，这不是他的发明，是他在成都时从一位造桶者口中听来的。六十四卦三百八十四爻的象几乎没有一条人们取得过一致的公解。这不奇怪，否则孔子读《易》何须“韦编三绝”！

意寓于象，得象即得意。然而《周易》的意是抽象的，而读《易》的人及人所处的时是具体的。如何把《易》象中蕴含的意加以具体化，使适应一人一时的情况，是更难的一关。于是有了象与意关系的问题，自古迄今，学者争论不休，分歧很大。三国魏人王弼作《周易略例》，针对汉人泥于象数的大病提出“得意在忘象”的主张，实不无道理。宋人程颐在《易传序》里说“至微者理也，至著者象也。体用同源，显微无间”，清人王夫之《周易外传》于象意关系力主得意而“象言不忘”，则更为允当。顾炎武强调“卦爻之外无别象”（《日知录》），“物之不齐，物之情也。六十四卦岂得一一齐同，‘《易》不可为典要，唯变所适’”（《亭林诗文集》卷三《与友人论〈易〉书》）。说到了卦爻即象，卦爻之外无象，意须灵活体会，不可拘泥一律的重要性，也是正确的。

《周易》用象表达意，象与意都抽象、模糊而不易知晓这一点及其所造成的神秘感，恰是《周易》巨大吸引力之所在。倘若《周易》卦爻之象如一般古书所用比喻那样易于把握，其所含思想如《孟子》、《庄子》那样相对直截明确，便绝不会有古今数不尽的人对它那般执着不懈的追求。

第三，《周易》所以一直很热，牵动万千学者和平常百姓的心，世世代代不受冷落，乃至与我们的传统文化发生不能割断的联系，是因为它所表达的思想构成了我们传统文化和民族精神的骨干。这里我以为有两点是至关重要的。一是它是一部哲学书，而任何民族的传统无不以哲学为支点。二是《周易》哲学是中华民

族传统文化优秀部分的源头。

《周易》是什么性质的书,古今一直看法不同。《周易》由经、传两部分组成。经的部分包括筮、卦两大项。卦有八卦、六十四卦的卦画和卦爻辞。筮、卦、辞中蕴含着深刻的哲学内容。筮与卦是为卜筮准备的。卜筮之中竟有哲学,这看来矛盾的事物其实很合乎规律。人类早期由于无知而萌生宗教意识和宗教活动。原始宗教的无知毕竟要向有知转化,于是理性的哲学观念便从神秘的宗教中产生。《周易》正是属于这种情况。《周易》筮法是史巫们搞的求神问卜的宗教迷信活动,但是里边逐渐输入了理性的东西。八卦、六十四卦的产生当然有卜筮的目的为依据,否则没有这实用的动机,原始的人群要它们何用!但是八卦的做成,六十四卦的重合与排序以及卦爻辞的写定,却反映了远古中国人的智慧光芒。那里边渗透着他们对于世界的基本看法,怎能说《周易》不是哲学。关于太极的观念,关于阴阳的观念,关于天地生成万物的观念,关于易道和时变的观念,关于人类主观须适应客观和主观能动性的观念,以及关于君子须反身修己的观念,不仅是哲学,而且是很深刻很思辨的哲学。

或许有人会说你说的哲学属于《周易》传文,不属于《易经》。殊不知传文乃为说解经文而作,经传本为一体。根据《史记》、《汉书》的记载,《周易》传文是孔子作的。北宋欧阳修开始提出疑问,至今有许多人认为《周易》传文是战国时人作。疑问终归是疑问,远不能成为定论。1973年长沙马王堆出土的汉代帛书《周易》佚文,成为《周易》传文系孔子作的有力新证据。今日看来,《周易》传文不必全出孔子亲笔,有些是孔子承继前人的旧说,有些是孔子弟子记录的孔子言论,有些则是后人抄书时有意无意窜入的。窜入的部分极少,不妨碍大局。孔子亲笔的部分为数较多。说《周易》传文的思想属于孔子,大体不误。同时也说明孔子的哲学思想

承接于《周易》并与《周易》一致。

孔子把《周易》作为哲学著作来研究，孔子以前，春秋时代视《周易》为哲学书而不信卜筮的，也不乏人。《左传》里记有这方面的材料。孔子以后，孟子、荀子、庄子、董仲舒、司马迁、王弼、孔颖达、张载、程颐、杨万里、顾炎武、黄宗羲、王夫之、胡渭、李光地、纪昀等等著名的大学问家无不研究《周易》哲学并且从《周易》汲取思想营养。这些人对《周易》感兴趣，无不因为《周易》充满着深刻的世界观和方法论以及精湛的人生论体系。古代中国人和现代中国人持久不衰地关注《周易》，其根本的原因即在于此。中国传统文化和中国民族精神中优秀的部分无不与《周易》有关系。中国人尤其知识阶层传统中不相信上帝鬼神，不向往外来宗教，善于因时处事，灵活待物，重视反身修己，奉公为人，强调自强不息，厚德载物等等优秀的东西，几乎都可从《周易》中寻得它们的源。

《周易》又是中国传统文化中优秀部分的源头。中国传统思想文化发展至今日，经历过一个很长的过程。我这里说的是较狭义的文化，不涵盖广义的考古学文化。即不包括北京猿人、山顶洞人以及龙山文化、半坡文化等等。我说的是进入文明时代即阶级社会以来的，具有浓厚思想色彩的文化。这种思想文化从古代的两大思想分支发展而来，一是老庄道家，一是孔子儒家。以后又糅进了佛家的东西。就影响而言，道家远不及儒家深而且广。孔子儒家文化是传统思想文化的主干。“五四”时代批判旧传统，矛头指向孔子而不及老庄，就是证明。那么中国传统思想文化的源头在哪里？有人说在战国百家争鸣时代，我以为太近，源头还须向前追溯。在中国传统思想文化中占主要地位的是儒家。儒家的思想宝库是“六经”，“六经”是孔子以前的旧物，这是不成问题的。儒家的最基本的内涵是尊崇“六经”，祖述尧舜。中国传统思想文化的源头要到“六经”中去找。就时代说，不能早于尧舜。



孔子思想中有很思辨的东西,如《论语》“子在川上曰,逝者如斯夫,不舍昼夜”这句话含有深刻的辩证法思想,看到了流水般变化不停的世界。孔子还特别为人们指出一条主观如何适应并把握客观世界变化的道路。《论语》说孔子认为做事要掌握分寸,“过犹不及”,对待问题,“无可无不可”,一切依时而定,绝不拘于一偏。因此,孟子说孔子是“圣之时者”,比以往任何圣贤都伟大。孔子不但有辩证法,而且是个朴素的唯物论者。这是孔子思想的哲学基础,也可以看作孔子思想的核心。这思想的渊源在哪里,我以为有两条线索,一条得自尧、舜,一条得自《周易》。而《周易》也可以追溯到尧、舜时代。《中庸》关于“仲尼祖述尧舜”的说法是正确的,可信的。《论语·尧曰》记尧传位给舜,舜传位给禹,都特别交代“允执其中”一语。《中庸》记孔子称赞舜是大智的人,根据就是舜“执其两端,用其中于民”。执中、用中与孔子说的“无可无不可”、“过犹不及”、“时中”是一致的。这清楚地表明孔子的辩证法得自尧、舜。另一个渊源是《周易》。《周易》把世界看成是物质的,而且处在永恒的变化之中。八卦反映世界的物质性,六十四卦反映世界的变化。孔子读《易》“韦编三绝”,给《周易》作了《传》,继承并发展了《周易》的哲学思想。

《周易》的哲学思想,尤其天道观,产生的时间不会在尧舜之前。据有关文献记载,尧舜之前人们心目中的天是神的世界。唯物论的天道观不能说没有,但很薄弱是无疑的。那时对天的认识很狭窄很肤浅,到了尧的时代人们才懂得太阳月亮运行的规律,认识到春夏秋冬、年月日以及气、朔、闰的概念,并且据此创立了阴阳历。科学上的伟大进步导致人们观念上的变化。从此宗教唯心论的天道观和唯物论的天道观并行,而《周易》采取了后者,被孔子及儒家继承过去,成为中国传统思想文化中哲学基础的主流。

《周易》经文部分应从八卦算起。八卦的产生应以唯物论的

天道观为前提。在人们心目中还弥漫着宗教意识而视天为神的情况下,八卦无从产生。八卦的作者把天理解为物质性的实体,因此八卦不可能产生在尧舜以前。《系辞传》包牺氏画八卦的说法当出自后世,不是孔子《易传》之旧文,不足信据。

当然,在《周易》热中也有不少负面的东西应当指出。一些人乘《周易》热的机会,借《周易》的名义出了一些宣扬卜筮算卦的书,这不是愚昧无知便是自欺欺人,是欺骗人民的犯罪行为。算卦不说算卦,说什么“预测学”,其毒害更大。预测学是现代的学问,它建立在占有大量的信息情报的基础上。政治、经济、教育、军事、文化、气象等等都可以也必须搞预测。没有足够信息的预测通通是骗人。《周易》六十四卦三百八十四爻仅仅在有限的意义上具有一点预测的意义,即卦爻辞总是给人指示努力的方向,告诉你大体上应当干什么和怎样干或者不干什么。它绝不把吉凶悔吝说死,总是给人发挥主观能动性留下充分的余地。它要求用《易》者平素观象玩辞,用以与自己的事情相联系,从中选择最佳的行动方案。这其实并不是什么预测,而是一种思想和道德的指引。一旦用《周易》进行筮占,便成为一种宗教迷信行为,是反科学的,与现代的预测科学背道而驰。古代一些大学问家都不信卜筮。孔子最典型。他研《易》只研《易》之辞,绝不及卜筮。荀子说“善为《易》者不占”。北宋的邵雍善于用数推测未来,时人很相信。他的同时代人程颐就不买他的帐。有一次天边在打雷,邵问程雷起于何处。程说“我知道,你不知道”。邵很惊诧。程说:“你既然知道,为什么还用数推呢!”邵问程雷起于何处。程答:“起于起处。”邵瞿然称善。可见程颐反对占卜推数之类的迷信活动。据说战后日本某些大企业的复兴颇得益于《周易》,这我相信。《周易》哲学讲时讲变讲中,讲奋斗讲屈伸讲灵活讲转化,企业领导人体会好了,必大有益处。但是如果用《周易》搞经营管理具体决策的预测,则必糟

无疑。因为《周易》本身不可能提供任何现代信息。谁用《周易》搞预测，谁就是个骗子。

目前还有一种倾向，我以为不足取。有一种见解似乎认为几乎所有现代科学学科都可在《周易》中找到源头，或者说现代科学学科的基本理论，《周易》已具备。据说《周易》中已有了现代量子力学、电子计算机科学、生命科学、遗传工程学以及医学、美学等等的萌芽。一个叫莱布尼兹的外国人声称他发明的二进制和简单计算机是受了《周易》的启发，于是人们说《周易》中有二进制。根据同理推测，瓦特受开水冲掉壶盖的启发发明蒸汽机，因此古代凡是制作水壶的工匠都已知蒸汽原理。这岂不是海外奇谈！《周易》仅仅是一部哲学书，对具体的科学学科有指导意义。例如中医学，其基础理论肯定与《周易》的阴阳学说有关。一个高明的中医医生有必要学一点《周易》。但是只学《周易》，不读《内经》、《伤寒论》，永远成不了哪怕是蹩脚的中医医生。因为《周易》里根本没有中医科学。有人竟说六十四卦就是六十四个遗传密码。这更令人啼笑皆非。古人懂什么遗传密码！科学是人类有史以来一步步发展的，科学上的任何发明和进步都是前人所积知识的总结果，超越只能在有限的时间跨度内发生。没有牛顿的古典力学，怎会产生近百年来的量子力学。若一定说《周易》中已有这些纯现代的东西，那就必须证明：《周易》的作者不是本星球的人，他是天外来客，《周易》是一部名副其实的天书。

《周易》热是自古迄今长期存在的文化现象。《周易》热实际上反映了中国传统思想文化热。《周易》中许多卓越的思想代表着中国传统思想文化的优秀部分，当我们面向未来，建设有自己特色的社会主义现代化中国，而又遇到形形色色民族虚无主义阻碍、冲击的时候，回顾我们民族的过去，对《周易》掀起一股热潮，从而对我们的传统精神、价值观念，进行再认识再肯定，从中寻求适合

当代需要的东西,是极自然的事情。只是要十分注意防止宗教迷信一类的糟粕乘机沉渣泛起,不让它们玷污了精华。

(原载《中国典籍与文化》1992 年第 2 期)

## 儒学及《易经》研究之今后发展

在这个题目下我想讨论两个问题。一个是儒学与《易经》研究的今后发展方向，一个是儒学与《易经》研究如何与中国现代化建设契合。不分题，按我的逻辑思路依次说开去。

### 一

中国优秀传统文化的主干是儒家，这本不成问题，但是现在成了问题。有人说主干是道家不是儒家。这个问题与孔子、儒学、《易经》都大有干系，所以有必要首先加以讨论。

主道家主干说的理由有二，一是道家有自然哲学，讲宇宙生成及本体问题，运用由天道推及人事（天人合一）的思维模式，儒家则否。二是论影响，道家占主导地位，儒家不占主导地位。

这两条理由都站不住。

先说第一条。老、庄固然有自然哲学，讲宇宙生成与本体问题，运用由天道推及人事的思维模式。儒家创始人孔子亦然。孔子说“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉”（《论语·阳货》），“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜。’”（《子罕》）。这是自然哲学，而且后一句的辩证法精神比古希腊赫拉克里特讲的“一个人不能两次踏进同一条河流”更为高明。

中国思想史上自然之天的天概念最早出自尧舜，由尧舜传至孔子。《尚书·尧典》记尧时“钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时”，“期三百有六旬有六日”，“以日月定四时成岁”，认识了以日为主体，由日月星辰及其循序运转构成的自然之天，有了自然之天的天概念。同时也有了“天工人其代之”（《尚书·皋陶谟》）的由天道推及人事的思维模式。《易经》之八卦亦当产生于此时，因为乾象自然之天，而自然之天的天概念，尧之前尚未形成。《系辞传》关于伏羲氏作八卦的说法，当是后世人传抄时窜入，不足信据。

孔子呢，子思作《中庸》记载孔子“祖述尧舜，宪章文武，上律天时，下袭水土”，天时即自然之天的天之道，水土即自然之地的地之道。说明孔子从尧舜那里承袭了自然之天的天概念。《论语》留下孔子讲自然哲学的言论不多，但也不是没有。除上引的两句之外，还有自述成长过程的一段话：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”（《为政》）仔细分析，这段话正是概括他如何由不认识天道到认识天道、由受天道的约束到自由驰骋而不违天道的历程。

孔子也研究了宇宙生成与本体的问题。他 50 岁以后热衷于《易经》，作了《易传》，揭示了《易经》关于宇宙生成与本体的观点。《易传》强调万物及人类生自天地，天地自太极来，太极就是宇宙之本原。它讲“有天地然后有万物，有万物然后有男女”，“盈天地之间者唯万物”（《序卦传》），“易有太极，是生两仪”（《系辞传》）。讲到太极为止，不讲太极之前。太极是物质性实体。由太极生发、形成的宇宙，除天地万物之外别无其他。可见宇宙生成论与本体论孔子不但有，而且是唯物论的。

至于由天道推及人事的思维模式，孔子也是明显有的。《系辞传》说的“明于天之道而察于民之故”和《文言传》说的“夫大人者与天地合其德，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”，不是由天道推及

人事是什么！

再说第二条。论影响，儒家大于道家。从表层看，据司马迁说，“孔子布衣传十余世，学者宗之”。《史记》列孔子传于“世家”，而老庄与申韩合列一传。因为孔子及儒家影响特大，故秦皇、汉武有焚书坑儒、独尊儒术之举，自《史记》起，史书皆有《儒林传》。历代统治者绝大多数标榜仁义，提倡“五经”、“四书”。孔子及儒家的影响无所不在，根深蒂固，具有全民性，所以才成为太平天国革命和“五四”运动的直接攻击目标。再者，以中国为主，有一个东亚儒家文化圈存在，恐怕也是谁都否定不了的事实。

从深层看，儒家的影响大于道家也是显然的。第一，孔子“祖述尧舜，宪章文武，上律天时，下袭水土”（《中庸》）发展而来的唯物论、辩证法、实质上的无神论和仁义学说，构成一部中国哲学史、思想史由尧舜起一贯到底的主线。第二，中国人形成已久的巨大的民族凝聚力、向心力和抵御外来宗教的抵抗力，来自孔子及儒家。第三，中国历史上众多知名的哲学家、思想家，大多属于儒家。明明受道家佛家严重影响的人，也绝不承认自己不是儒家。第四，中国现代化建设正面临传统道德重建问题，它只能取自孔子及儒家。

我无意否定道家的地位，道家哲学确有高明的一面，在中国现代化过程中它也将起一定的积极作用。我只是想说道家不是传统文化的主干，主干是儒家。

## 二

儒家是个驳杂不纯的庞然大物，研究它时务须分析之，区别之，不可笼统而论。我的老师金景芳先生认为后世儒学表面上宗师孔子，实际在主要之点上扭曲了孔子的学说。时代不同，有所变

化是必然的。但是自今日看来,孔子的学说大多仍具有真理性,最为可取。因此他提出孔学自孔学,后世儒学自后世儒学,二者须区别对待的观点。我赞成这一观点。依此观点,今后的儒学研究重点要放在孔学上。后世儒学的研究应着力在批判上。与其提儒学复兴,不如提孔学复兴妥当。

孔学是个优秀而丰富的思想宝库。其中仁义学说影响深广而悠久,现在仍有价值。这里着重说仁义。仁义的根基在血缘和非血缘两种社会关系。早在孔子之前,人们已经提出如何处理好两种社会关系的问题了。《尚书·舜典》言及“五品”、“五教”。据郑玄注,“五品”是父母兄弟子五项血缘关系。据《左传》文公十八年,“五教”是“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”解决五项血缘关系问题的五个道德规范。“五品”未涉及非血缘关系,夫妻关系也未考虑在内。“五教”也未及仁义(“父义”之义与仁义之义不同)。这反映原始氏族社会的特点。

到了周代有了进展。《周礼·大司徒》“乡三物”之“六德”、“六行”二物列出“知仁圣义忠和”和“孝友睦姻任恤”等12项德目,仁义虽然提到,却与其他德目平起平坐,未见有特别的意义。至春秋时代,《春秋》三传记春秋人言仁言义者也不少,亦属一般道德范畴,其意义甚至亚于礼。

到孔子这里,仁义有了深刻的理论意义。仁义不仅是两个道德范畴,而且是一个成体系的学说。孔子说:“仁者人也,亲亲为大。义者宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。”(《中庸》)又说:“立爱自亲始。”(《祭义》)又说:“孝弟也者,其为仁之本与。”(《学而》)孟子善解孔子仁说的意义,他说:“尧舜之仁不偏爱人,急亲贤也。”(《尽心上》)又说:“君子之于物,爱之而弗仁。于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物。”(同上)又说:“仁者爱人。”(《离娄下》)《吕氏春秋》亦甚得孔子仁说之真谛,它



说：“仁于他物，不仁于人，不得为仁。不仁于他物，独仁于人，犹若为仁。仁也者，仁乎其类者也。”（《爱类》）

综观孔、孟、吕三家的说法，孔子仁义说之要点是：一、孔子的仁与义，从根源上说起于血缘关系和非血缘关系。仁是血缘关系的概括，义是非血缘关系的概括。二、仁是人类之爱，不关物。于物可言爱，不可言仁。三、仁始于亲亲，即亲血缘至亲的人；由亲亲推而及于一切血缘关系内和血缘关系外的人。义始于尊贤，即尊上，推而及于一切人。总之，孔子的仁义是基于对社会历史的深刻认识提出的，具有牢固的现实基础，非一般空泛的道德说教可比。

孔子的仁义在历史上起过积极的作用。历代帝王多标榜以仁义立国。仁义在稳定社会、教育人民方面是有功的。倘仁义不讲，大家都无忌惮，为所欲为，秩序必失控，社会的进步必更加缓慢。不要把历代统治阶级的不仁不义、贼仁贼义归咎于仁义本身，仁义没有错，错在他们名实不副，虚仁假义。

道家老庄视仁义如赘疣，痛加反对。《老子》讲“大道废，有仁义”（第十八章），“绝仁弃义，民复孝慈”（第十九章）。《庄子》讲“泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖”（《大宗师》）。他们站在一边讲境界，固然轻松潇洒，然而现实是严酷的，人不见大道，鱼不在江湖，天下到处是血缘关系与非血缘关系约束中的人以及人生活于其中的由两种社会关系交织构成的诸多利害冲突与矛盾。老庄的药方拯救不了社会和人民，充其量只能使少数清高者清高，逍遥者逍遥。

相比之下，孔子的仁义是太现实太管用了。仁义不是梦，它就在每个人的足下，想拾起便可拾起。你先修身克己，然后齐家治国，奉献社会。具体地说，你是人你就要忠恕孝友，由爱亲人而爱别人，由爱自己而立人达人，己所不欲勿施于人。你是官你就要公而不私，清正廉洁，为社会做好事，不做坏事。做到仁义，其实并不

容易,所以孔子告诫说,君子要好学,要力行,要知耻。无学、无行、无耻的人不可救药。

在市场经济日益发展的今日中国,孔子仁义说的作用更突出。一些人生物本性膨胀,欲壑难填,于是贪赃枉法,腐化堕落,甚者杀人越货,显现出仁义之于人如同水火,不可一日无。大多数人不为金钱所迷惑,忠于职守,勤奋尽责,默默奉献。杰出者也屡屡出现,见义勇为、舍己救人的事已司空见惯。弱女子为护公产、救路人而勇斗暴徒以及众人自发济贫、救孤、扶老、助残的行为,感人至深。这无疑是长期社会主义教育的结果,也应承认中国人的传统精神尤其仁义在起作用。正负两面的情况证明,孔子的仁义如今依然管用。如果在我们的公共道德、社会道德、职业道德、家庭道德中切入孔子的仁义,人民的总体精神面貌必将大为改观。

血缘关系和非血缘关系与人类同在,根源于两种社会关系的仁义具有超时代的意义。仁义过去管用,现在管用,未来的21世纪一定也管用。孔子说:“立人之道曰仁与义。”(《说卦传》)人之道无它,仁义而已。做到仁与义,人便立起来。因此只要有人在,仁义便不可不讲。永远不会有人而可不仁不义、贼仁贼义的一天。

但是时代毕竟不同了,今天不同于封建时代,更不同于孔子的时代。包括仁义在内的所有传统的东西,必不可囫圇地拿来就用,需要加以研究、处理。关于如何继承传统的问题,孔子也有精辟的见解。《论语》记孔子说:“殷因于夏礼,所损益可知也。周因于殷礼,所损益可知也。其或继周者,虽百世可知也。”(《为政》)这个认识很简单,足资借鉴。他看到后代继承前代是不可避免的(唯其如此,一个民族才会有自己的传统)。但是继承要有因,有损,有益。照孔子的办法,我们对仁义首先要因,即拿过来,然后是损益。损,损去仁义中夹杂的当年适用现在已不适用的东西,如孔子强调“亲亲之杀,尊贤之等”,特看重亲疏尊卑之差,今日则应尽可能克

服之。益,增益仁义中没有,今日当有的东西。今日光行仁义不行,还要有更多更新更丰富的道德教育内容。

特别谈谈义利问题。人处理与人的关系适宜得当,合乎道义,曰义。义与利是一个对子。利是功利、利益。孔子很重视义利关系问题。他说,“不义而富且贵,于我如浮云”(《论语·述而》),“见利思义”,“义然后取”(《宪问》),“君子义以为上”(《阳货》),意思极明白,义与利二者应以义为第一,利要服从义。这是对的。在实行市场经济的今天,尤其需要讲究这个。一些人见利忘义,为捞钱不择手段,行贿受贿,偷税漏税,欺蒙诈骗,以假充真,以权谋私,损公肥私,等等,无所不用其极,须用法律解决问题。不过从根本上说,进行孔子“见利思义”,“义以为上”,“义然后取”的道德教育,才是上策。

有人说儒家空言义而忽视事功,可能是有道理的。如董仲舒说“正其谊不谋其利,明其道不计其功”(《汉书》本传),把义利绝对对立起来,唯求义而不要功利。宋儒更把义利问题说过了头。张载说,生死饥饱无所谓,“唯义所在”(《语录》)。程颢说,“出义则入利,出利则入义”(《语录》十一)。程颐说,“不独财利之利,凡有利心便不可”,“圣人以义为利,义安处便为利”(《语录》十七)。三人都全面否定利的价值,只要义,不要利。这当然是迂腐的理论,真正是传统文化中的糟粕。但是这不是孔子的思想,孔子不是不要利,只是不要不义之利。不是不要富贵,只是不要不义之富贵。不是见利不取,只是在取之前先思义。孔子要事功,也要利。孔子的观点是正确的。莫将后世道学家的迂阔之论栽给孔子。

孔学与后世儒学不同,二者宜区别对待。今后研究的重点要放在孔学上。一定要提复兴的话,应提孔学复兴,不提儒学复兴。后世儒学但可研究,不宜弘扬。这就是我的结论。

三

孔子学说要在仁义，仁义乃孔学之灵魂，至今日仍闪现着真理性的光辉，物质文明和精神文明两种现代化建设都应取而用之。唯后世之儒学特别是宋学扭曲为说，弄得孔子的仁义已经面目全非。儒学研究今后应当着力将鱼目与珠划分清楚，莫把宋学当孔学。

孔子讲仁义，从人的社会关系出发，强调“仁者人也”，仁者“爱人”，只关人类自身，不涉万物。孔子讲“性相近，习相远”，讲“修道以仁”，因此孔子的仁义是后天习染、修养的结果，不是天赋本性。

后世儒学大体扭曲了孔子的仁义，尤其以仁为甚。王弼说：“自然亲爱为孝，推爱及物为仁也。”（《论语·学而》皇疏引王氏《论语释疑》）韩愈说：“博爱之谓仁。”（《原道》）都扩大仁的范围，以为仁既仁人又仁物，仁人也是博爱众人，不分先后轻重。把孔子具体、现实的仁变为抽象的、超现实的仁。

说仁是博爱，很像墨子的兼爱，也像基督教的博爱，是无法实行的空洞口号，绝对不是孔子仁说的本义。

程颐不赞成韩愈的“博爱之谓仁”说，但是他的说法比韩愈更加背离孔子。程颐说：“韩文公曰：‘博爱之谓仁。’爱，情也。仁，性也。仁者固博爱，以博爱为尽仁，则不可。”（《河南程氏粹言》卷第一，中华书局《二程集》第4册）程氏驳韩，着眼点在爱不在博。其实说仁是爱并不错，孔子也讲仁者“爱人”，甚至讲与博爱接近的“泛爱众”。韩愈的问题在于给仁下定义，说仁就是博爱，别无其他。孔子不给仁下定义，而是方方面面地讲。除仁者“爱人”、“泛爱众”之外，孔子还讲“仁者人也，亲亲为大”，讲“孝弟也者其

为仁之本与”。孔子认为仁从孝弟、亲亲即爱自己的亲人开始，然后推而及之于爱别人。爱别人也是有原则的，不是好人坏人都爱。所以孔子说，“唯仁者能好人，能恶人”，“好仁者无以尚之，恶不仁者，其为仁矣”（《论语·里仁》）。孔子也讲“以直报怨，以德报德”（《宪问》），人如何对待我，我也如何对待人，不像西方基督教主张的那样，人家打了我的右脸，我更送上左脸。孔子于亲人之爱也看重原则。春秋卫国石碚亲自派人杀死参与叛乱的儿子石厚，孔子认为“大义灭亲”，给予肯定（《左传》隐公四年）。可见，用博爱定义仁，这仁已不属于孔子。

程颐驳韩愈，着眼在爱字上，说爱不是仁。程氏对于这个问题的说法是明确的。他说：“仁者必爱，指爱为仁则不可。不仁者无所知觉，指知觉为仁则不可。”给仁与爱划分严格的界限。在孔子那里，仁与爱没有根本上的区别，仅仅在对人与对物的对待上有不同。孔子讲仁者“爱人”，“仁者人也，亲亲为大”，就是说，仁仅限于人类，不涉外物。对人对物都可以叫做爱，但是性质不同。对人之爱是爱也是仁，对物之爱是爱不是仁。物只可以爱，不可以仁。孔子的仁与爱的区别仅表现在这一点上，在人的范围内仁与爱无别。对亲人要亲，亲也是仁。对别人仁而不亲。仁与亲属于两个层次，但都是爱。

程颐则从性能的角度分辨仁爱。有人问他：“爱何以非仁？”他回答说：“爱出于情，仁则性也。仁者无偏照，是必爱之。”（《河南程氏粹言》卷第二，中华书局《二程集》第4册）程氏还说：“仁义礼智信五者，性也。仁者全体，四者四支。”（《河南程氏遗书》卷第二上，中华书局《二程集》第1册）孔子讲“性相近”，《中庸》讲“天命之谓性”，性是天赋的，非后天修养。孟子以仁义礼智为四端，未肯定四端就是性，已经与孔子异。程氏径视仁为天赋之性，彻底背离孔子。孔子的认识当然不能是真理与谬误的标准，但是孔子视

仁为“习相远”的后天修养，无疑是真理，程颐仁与不仁为天赋之性的说法，当然不足取。

程颐还将仁与心比较，说“于所主曰心，名其德曰仁”，仁主于心，并生发于心，从此意义上讲，仁就是心。若要为心之德取个名，那就是仁。以耕种为喻，心是种子，情是阳气，仁是“其生之德”（《河南程氏精言》卷第一，中华书局《二程集》第4册）。

既然把仁喻为种子的“其生之德”，再向前稍迈出一小步便可以得出天地万物皆在仁之内的结论，即人仁，天地万物亦仁。《系辞传》说“天地之大德曰生”，生生就是仁，故天地万物皆仁，不独人仁。程颐果然得出这样的结论，他说：“仁者以万物为一体，莫非我也。知其皆我，何所不尽！不能有诸己，则其与天地万物岂特相去千万而已矣。”（同上）又说：“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至！若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。”（《河南程氏遗书》卷第二上，中华书局《二程集》第1册）又说：“人在天地之间，与万物同流，天几时分别出是人是物？”（同上）照程氏之说，人与天不分，人道与天道不分，人要与天地万物为一体，像对待自己的四肢一样对待天地万物。这不是孔子的观点。孔子主张天人合一，只是说人之道应符合天之道，人之思维宜遵循由天道推及人事，即“与天地合其德，与四时合其序”（《文言传》），“明于天之道而察于民之故”（《系辞传》）。孔子从未说过人与天地万物为一体的话。相反，倒是有“鸟兽不可与同群”（《论语·微子》）的告诫。孔子讲推己及人，讲“己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已”（《论语·雍也》）。孔子讲“近取譬”，只讲到立人、达人，绝不讲由己而推及天地万物鸟木虫鱼。程颐是大儒、大思想家，对孔子崇敬无以复加，但是关于仁，的确与孔子异。而且旗帜鲜明，绝不含糊。王安石说“尽人道谓之仁，尽天道谓之

圣”，本来大体不差，程颐却驳之曰：“道一也。未有尽人而不尽天者也。以天人为二，非道也。”（《河南程氏粹言》卷第一，中华书局《二程集》第4册）道怎么是一呢？天有天之道，人有人之道。所以才有天人合一与否的问题。倘天人本一事，那么天人何须言合一！

程颐既然认天人不为二，人仁人亦仁天地万物，则不愁把仁与理扯在一起。他果然这样做了。他说：“仁者，天下之正理。失正理则无序而不知。”（《河南程氏粹言》卷第一）；又说：“理则天下一个理，故推至四海而准，须是质诸天地，考诸之王不易之理。故敬则只是敬此者也，仁只是仁此者也，信是信此者也。”（《河南程氏遗书》卷第二上）有一个理存在于天地万物人类之中，人之仁就是仁那个理。

程颐作《识仁篇》，说“学者须先识仁，仁者浑然与万物同体”，“天地之用皆我之用”，“良知良能，无不丧失”。又作《定性书》，说“天地之常，以其心普万物而无心。圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应”。天地无心，圣人有心无情，君子有心有情，顺理而行，不绝于物亦不累于物。程氏兄弟常言仁者近于公，公就是仁，大概就是这样，清静无为，守我良知良能，求与天地一体。已把仁拖入道家的领域。

朱熹更进一步把仁纳入理的轨道，使仁彻底理学化。朱熹从张载、周敦颐和二程那里汲取思想资料，完成了宋学的基本理论：“理一分殊”。又由“理一分殊”论及人性，由人性而论及仁。朱熹说人有天地之性与气质之性两种性。天地之性是理想之性，人皆相同。气质之性是现实的，人各不同。各不相同的气质之性决定人有昏明厚薄智愚贤不肖的差异。气质之性与仁无干。仁本于天地之性，本然之性。天地之性就是“理一分殊”的理，每个人身上都有，它是仁的根源。所以他说：“仁乃性之德而爱之本，因此性而

有仁,是以其情能爱。”(《朱子文集》答张钦夫)又说:“仁者爱之理,心之德也。”(《论语·学而》集注)仁的根源是心是性是理。仁完全变成了本然的、自在的、存于性、发自心的抽象物。

朱熹学宗程颐,当然要坚持人与天地万物为一体的观点。实则朱比程更有发展,程只说人之仁不但要及于人,还要及于万物,对人及天地万物一视同仁,而朱竟进一步说作为心之德的仁得自天地生物之心。他说:“天地以生物为心者也,而人物之生又各得夫天地之心以为心也,故语‘心之德’,虽其总摄贯通,无所不备,然一言以蔽之,则曰仁而已矣。”又说:“盖仁之为道,乃天地生物之心,即物而在,情之未发而此体已具,情之已发而其用不穷。”又说:“此心何心也,在天地则块然生物之心,在人则温然爱人利物之心,包四德而贯四端者也。”(《仁说》,载《朱子文集》卷第六十七)以为人之仁心来自天地生物之心。天地生物之心即物而在。天地有仁,万物有仁,人有仁,仁普遍存在于宇宙间。仁不仅仅是人的“心之德”,更是天地万物的“心之德”。从此,天地万物与人类、天道与人事,本来是一物,不须再言由天道推及人事和天人合一。孔子仁者“爱人”、“仁者人也,亲亲为大”、“修身以道,修道以仁”、“为人由己”、“己欲立而立人,己欲达而达人,己所不欲勿施于人”的仁说被完全淹没。

程朱的仁学是宋儒理学体系的一部分,反映宋代的理学精神是必然的,不能想象它是别的样子。我想说的是,今后的研究宜将程朱理学与孔学分开看。还要知道,程朱的理学,尤其他们的仁学,不是传统文化的精华。

#### 四

今后的研究重点要放在孔学上。孔学研究的重点在相当一段



时间内应放在“四书”上。“四书”反映孔子思想集中、直捷。宋儒于“四书”用功深,扭曲严重,对后世影响大。不研究“四书”不足以恢复孔学真面目。就目前情况看,《中庸》、《大学》的问题更迫切些。“四书”应首先深入研究这两篇。这里略谈一下粗浅看法,用意在于抛砖引玉。

先谈《中庸》。《中庸》出于孔子之孙、曾子之弟子子思之手。所记必得自曾子,曾子是孔子思想忠实得力的传人;可以相信,《中庸》反映的是孔子思想。以下谈四点。

第一,《中庸》题义。汉人郑玄说:“名曰‘中庸’者,以其记中和之为用也。庸,用也。”(《礼记正义》引郑玄《三礼目录》)郑氏训“中庸”之庸为用,极是。《中庸》全篇所讲就是如何把客观自在的中应用起来,贯彻到实践中。“中庸”就是中用,亦即用中。郑玄释“中用”为“中和之为用”不对。和就是中,未用言中,既用言和。故“中用”应是“中之为用”,不是“中和之为用”。但是,“中庸”之庸是关键字,郑玄训庸为用,实在是真知灼见。

宋人程颐释“中庸”说:“不偏之谓中,不易之谓庸。中者天下之正道,庸者天下之定理。”(朱熹《中庸章句》引)朱熹释“中庸”说:“中者,不偏不倚,无过不及之名。庸,常也。”(《中庸章句》)程朱都视“中庸”为中与庸,二字是联合结构,因此无论庸字作何训,都必不对。训不易,训天下之正理,训常,在《中庸》全文中都不能落实,因为《中庸》本来是讲中之为用的。程朱既释错庸字,不解“中庸”之义,便很难设想他们会把《中庸》讲对。

第二,关于中和。“中庸”一词由孔子提出,经子思作《中庸》揭示了它的意义。把中析为中与和两层含义,用“喜怒哀乐之未发”比喻中,用“发而皆中节”比喻和。未发的中是客观的、自在的、静态的。程朱用不偏、不偏不倚、无过不及释“中庸”和“喜怒哀乐未发”之中,是对的。但是他又说“其未发,则性也”,把中与

性扯到一起。“发而皆中节”的和，相当于孔子讲的时中，孟子讲的权。略有不同的是和包括人与自然界两方面，时中、权纯属人的问题，是主观辩证法。朱熹说：“发皆中节，情之正也。无所乖戾，故谓之和。”又把和与情扯到一起。于是中和成为人的性、情。这是不对的。中不是性，和也不是情。对于人来说，是方法，它决定于人智力水平。如果说中和是性情，为什么孔子强调小人根本做不到，君子大多做不到，圣人往往做不到，只有大舜做到了呢！显然它是远非人人能做到的认识问题解决问题的方法。性情须由它制约、控制。

第三，关于天、性、道、教。“天命之谓性”，天是自然之天，与人为相对应。命是命令、使令。自然天成，不假人为，天赋如此，就是性。这性是“性相近”的自然属性，大家都一样，食、色、七情六欲是也。朱熹《中庸章句》说“性即理也”。“率性之谓道”，率通帅，在此是引导、统率的意思。率性的是天，是天之道，落实到人类，便是人之道。道制约性，使达于中和状态而不至于无忌惮。人之道其实是《说卦传》“立人之道曰仁与义”的仁义。仁义须修治，故曰“修道之谓教”。修道包括人的内在学养和外在教化。这样理解，极其顺当，符合孔子的思想。而朱熹《中庸章句》却训率为循，说率性是“人物各循其性之自然”。一字讲错，结果全盘皆乱。试想，倘人各循其性之自然，岂不食色无控，六欲泛滥，何有“发而皆中节”可言！于是朱熹乃强调性即理，率性便是存天理灭人欲。干脆灭去人欲，更与“发而皆中节谓之和”的精神背道而驰。

第四，关于诚。《中庸》说：“诚者天之道也。诚之者人之道也。”天道之诚，是不勉而中，不思而得，从容而中。人道之诚，法天道而来，须勉须思，须假人为。它讲“自诚明”，为圣人而虚悬一格，姑不论。它讲“自明诚”，要求人“明善”，“择善而从之”，为此必须“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”，且要“人一能之

己百之”，付出十倍的努力。这样讲诚，深刻而不神秘，正是孔子一贯主张的东西。我们今日亦当照此做人。朱熹既讲“性即理”，这里又讲“诚是实理自然”，“诚之者是实其实理”。性亦诚，诚亦性，性、诚都是理。“诚者”，天理；“诚之者”，存天理。据朱说，大家都去追求超然物外的天理，别无所寻，空空洞洞，必毫无结果。远不如孔子的主张实在可行。

再说《大学》。《大学》当如班固所说，是七十子后学者所记。程颐说是“孔氏之遗书”，也是对的。《大学》渊源于《尚书·尧典》，是唯物论的，反映孔子的思想。朱熹《大学章句》在“明明德”、“格物”两个主要之点上根本讲错，把《大学》的唯物论变成了唯心论，自元至清影响中国人思想六百多年，至今影响尤在。把朱熹的错误纠正过来，还《大学》的本面目，应是今后儒学研究不可忽略的一个重点。

我的老师金景芳先生正在研究《大学》，对朱熹的见解提出了尖锐、深刻的批评。朱熹《大学章句》解释“明明德”说：“明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏。然其本体之明，则有未尝息者。故学当因其所发而遂明之，以复其初也。”以为明德是天赋的，是虚灵不昧，是心中固有的众理，是本体之明。只因气禀和人欲的蒙蔽而有时变昏。学者的任务是把蒙蔽去掉，复其本有之明。这与佛家讲的人人皆具佛性的理论一模一样。佛家说佛性就在心灵中，把“无明”（佛性之蔽）掀掉，人人皆可成佛。朱熹讲的，正是佛家的东西。

“在明明德，在亲民，在止于至善”，是古代大学的教育方针，“止于至善”是培养目标，“明明德”、“亲民”是达到目标的两项基本办法。但是两项办法不在一个层次上。“明明德”是最高层次，“亲民”在其下。“明德”就是《尧典》“克明峻德”的“峻德”。明相

当于“明王”、“明君”之明。“明德”是高明之德，是前人留下的成功经验、优秀传统，即今语讲的间接经验。绝对不是天赋的、虚灵不昧的东西。《大学》讲的都是如何明“明德”，如所谓八目。不讲“明德”本身。《大学》讲本末内外。本是修身，亦即内圣；外是治人（齐、治、平），亦即外王。修身当然属于“明明德”。据《大学》有“古之欲明明德于天下者”云云，治人也属于“明明德”。本末内外都是明“明德”的内容。朱熹把“明明德”讲成去人欲之蔽，复本初之明，根本错误。

“致知在格物，物格而后知至”，是唯物论的认识论，虽嫌朴素、粗糙，然而大体正确。格，至。物，外界事物。格物，接触外界事物。获得知识的途径在于接触外界事物，外界事物接触到之后知识方能到手。从无知到有知，“格物”（其实是实践）是关键环节。我不格物，我便没有知识。学习前人经验，做修齐治平之事，都在“格物”范围之内。《大学》下文讲“未有学养子而后嫁者也”，也是这个意思。朱熹说“格物”是“穷至事物之理，欲其极处无不利也”，“致知”是“推极吾之知识，欲其所知无不尽也”。视“格物”与“致知”为并列关系，一边对事物之理加以彻底体悟，一边把自己的已有知识推极到尽处。等于说欲知梨子滋味不必吃梨子，站在一旁体悟、琢磨梨子之理就行了。后来王阳明照此办理，在庭前格了七天竹，竹之理未格出，倒格出病来。于是他想到理本不在竹，理原来就在吾心中，一下子由客观唯心论跳到主观唯心论。

朱熹关于《大学》的理论要研究，不研究不知道他的错误。孔子本来面貌的《大学》我们要继承，朱熹的东西则一定不可取。

## 五

目前中国大陆《周易》热中有两大问题堪忧，一个是有人正在

热心地把本属于孔子的《易传》拉向道家,一个是象数派势头渐长。今后《周易》研究应重点解决这两个问题。

关于把孔子的《易传》拉向道家的问题,本人有专文(《论系辞传属儒不属道》)讨论,这里仅简要地提出问题,不详述。

认为《易传》有明显道家影响的意见前些年早已出现。最近二、三年由于马王堆帛书《易传》的公布,《易传》受道家影响说上升为《易传》就是道家作品。这方面的论文见到很多,其有代表性的论点是:一、《易传》的最高范畴是道,与道家同。二、《易传》的太极(帛书作太恒)相当于《老子》“道生一”的道,且太极或太恒一词出自道家。三、《易传》“天尊地卑,乾坤定矣”两句出于帛书黄老学派的《黄帝书》。

我坚信我的老师金景芳先生《易传》系孔子作但是杂有前言旧闻、弟子记录和后人窜入的观点是正确的。根据是:一、帛书《易传》记有大量孔子关于《易》的言论,证明史、班关于孔子晚年喜《易》,作有“十翼”的记载不误。二、太恒就是太极,太极一词不出于道家。太极是《易传》的最高范畴,是物质性实体,《易传》以它为宇宙本原。道家的“道生一”的道是道家的最高范畴,是非物质性实体,道家以它为宇宙本原。它在太极之先,不是太极。三、从《易传》的整个思想体系看,属于孔子无疑,如它讲“天尊地卑”,讲仁义,讲礼,讲知,讲文明进步,讲“知柔知刚”,俨然一派儒家特色而与道家思想根本对立。四、《周易》的思想始于尧,定于周初,弘扬于孔子。孔子的思想与《周易》密切相关。《中庸》的辩证法思想即自《周易》得来。

《周易》的思想,尤其它的辩证法很纯正、全面,至今仍有价值,今后既要充分研究也要加以汲取,为现代化建设所用。道家《老子》讲“反者道之动”,承认事物都分为永恒相互转化的两面,却也强调“弱者道之用”,提倡执一守柔,是半截子辩证法。倘把

《易传》归诸道家,其现实意义就要大大降低。

## 六

中国大陆《周易》热中“象数派”势头渐长的情况目前已发展到令人担忧的程度。卜筮算卦的活动颇有市场。各种名义的《周易》函授班、讲习班,大多传授术数一类的东西。有些打着所谓预测学的旗号进入经济领域。传播卜筮算卦的书籍一度充斥书肆,成为畅销书。更为令人不安的是这股潮流正在悄悄地浸润到学术界。用《周易》进行卜筮不自今日始,它是中国传统文化的一部分,自春秋以来至今从未间断过。汉代更严重,其后各代都有这方面的名人出。这东西是反科学的宗教迷信,古人信它自有古人的道理和意义。但是它是传统中的糟粕,在当今科学昌明的时代,在社会主义现代化过程中,它有害无益,必须抛弃。

严格地说,卜筮算卦本身不属于易学研究范围。易学研究中自孔子以后就有义理派和象数派(包括宋代开始兴起的图书派)之分。义理派也注意象数,但是着眼点在研究经传文辞,发掘其中哲学蕴含上,卦爻之外不另求象,其终极目标是通向哲学。这一派自孔子起留下了丰富的思想成果和正确的治《易》方法,是易学传统中的精华,至今仍有价值。当今与未来易学研究应当以它为继承的重点。

现在易学研究中象数派的势头很强劲,而且无已。象数派兴盛于汉代,后经王弼的扫荡和孔颖达作《周易正义》,有所收敛。清人走汉易的回头路,又大搞起象数来。现在有人又在走清人的回头路,继续搞象数。此最堪忧虑。象数易的特点是专门研究象数,力图给经传文辞的每一字每一词都找出象数依据来。《周易》固有的卦爻象不足用,就另外发明造象的方法。汉人有互体、爻

辰、卦变、升降等等，清人又创旁通、时行、相错，把《周易》搞得烦琐得很，神秘得很，令人望而生畏。两千多年的易学史证明，这条路直通卜筮，走下去没有前途。历史上多次受到严厉的批判，今天不该再回头搞它。从易学史的立场研究它是必要的，但是我们自己不可再走象数派的路。

当前另一令人忧虑的现象是图书派抬头。图书派兴盛于宋代，清代受过批判。这一派就其本质说，与象数派无异，可以说是象数易的一个分支。其特点是画图解易。历代留下的易图不下百种，影响特大的有太极图、河图、洛书、先天八卦图、后天八卦图等。历史上不少人物通过画易图建立了自己的哲学体系，如周敦颐、邵雍。易学史、哲学史有必要给予研究，但是必须明白，这些体系谁搞的属于谁，肯定不属于《周易》。以之研究周、邵可，以之研究《周易》则不可。现在有人仍热衷于易图研究，甚至煞费苦心地把平面易图立体化，造出多维模型来。我敢说这没有学术意义。想通过易图建立自己的哲学体系吗？办不到。现在早已不是宋代、明代。欲藉此研究《周易》吗？不行。任何易图都是后人的东西，非《周易》原物。《周易》是讲变的哲学，在它眼里一切都流动不居，不可为典要，实无必要也不可能用一定的图式框死它。古人搞易图自有其时代的原因，今日搞易图的任何努力都将终归徒劳。

易学属于儒学范围，和整个儒学一样，也可分为孔学易和后世儒学易两部分。前者形成义理派的传统，后者形成象数派、图书派的传统。历史已经证明，前者基本是精华，后者大多是糟粕。今后的易学研究如欲健康发展，必须继承孔学易的传统，将易学纳入孔学体系，使之成为现代精神文明的组成部分。象数易、图书易只可做易学史研究，不可用以研究《周易》本身，更不可当作精华加以弘扬。

## 七

本文的基本结论：中国传统文化的主干是儒学，向无异义。近年出现传统文化的主干是道家不是儒家的新见解。今后几年乃至未来新世纪，儒学将继续面临这一严重挑战，务须认真对待。儒学是一个庞杂不纯的体系，孔学与后世儒学表面都姓孔，实则大不相同，宜区别视之。孔学在仁义、辩证法与唯物论诸主要之点上至今仍有真理性，现代化建设须弘扬、汲取的优秀传统文化主要在此。后世儒学，尤其宋学，宋学中尤其朱熹，扭曲孔学的仁义，用唯心论、形而上学取代孔学的唯物论、辩证法，基本是糟粕，对现代化建设，无论经济方面还是精神方面，都有害无益，应进行批判性研究。应复兴孔学，不应复兴后世儒学。今后的孔学研究，要把“四书”尤其《中庸》、《大学》放在重要地位。二者集中地反映了孔子的思想。前者讲孔子的辩证法，源自《周易》。后者讲孔子的唯物论，源自《尚书》。朱熹的《章句》不足取。今后的易学研究有两大问题要特别注意。一个是易学是孔学，不属于道家。一个是坚持孔学易是正路，属于后世儒家的象数易、图书易只可在易学史范围内研究。

（在1994年《人民日报》和《东亚日报》合办  
中韩双边儒学研究讨论大会上宣读；收入《国  
际儒学研究》第1辑，人民出版社，1995年）



### 第三编

---

## 历代易学研究



# 孔子的易学及其流传

## 一、孔子与《易》的关系

“六经”中与孔子关涉最大，最能直接表现孔子思想的是《易》和《春秋》。这是两部专谈理论的书，在“六经”中最为深奥难读。《易》即今传世的《周易》，《周易》包括经文和传文两部分。传文的部分是汉代人称为《易大传》或“十翼”的《象传》上下、《彖传》上下、《系辞传》上下、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》。我们现在统称之为《易传》。根据传统的说法，它是孔子作的。

《论语·述而》说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”《论语·子路》说：“子曰：‘南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。善夫！’‘不恒其德，或承之羞。’子曰：‘不占而已矣。’”这是《论语》中孔子言及《周易》的两段话。说明孔子对《周易》极感兴趣，且有深刻的理解。但是历史上对它们曾有不同的理解。陆德明《经典释文》于“学易”下说：“如字。鲁读易为亦，今从古。”以为易还是易，但是他提出鲁《论语》易字为亦的说法，引起后人以为孔子五十以学易，原来是子虚乌有的议论。若易字果为亦，则《论语》那段话当读为：“加我数年，五十以学，亦可以无大过矣。”这样就与孔子另外的一句话发生矛盾。《论语·为政》明明说，

“吾十有五而志于学”，怎么又说“五十以学”呢！况且“五十以学”，不符合孔子一生的实际情况。说孔子希望自己五十岁开始学习，于理难通。再者，孔子“五十以学易，可以无大过矣”的思想在《系辞传》也有反映。《系辞传》说：“子曰：‘颜氏之子其殆庶几乎！有不善未尝不知，知之未尝复行也。《易》曰：不远复，无祇悔，元吉。’”由这段话能够看出两个问题。第一，孔子确实有一个学《易》可以无大过的思想。第二，既然如此，《论语·述而》“可以无大过”的话确实是指学《易》而言，不是泛指一般的学习。

《史记·孔子世家》说：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》韦编三绝。曰：假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。”《汉书·儒林传》说：孔子“盖晚而好《易》，读之韦编三绝，而为之传”。《汉书·艺文志》说：“孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。”《史记》与《汉书》都说孔子晚年喜《易》，都说功夫下到“韦编三绝”的程度，不是一般的爱好，都说孔子作了《易传》。《汉书》讲的比《史记》更明白确切，材料可能就是根据《史记》。问题就在司马迁的材料得自何处。据《史记·自序》，司马迁之父司马谈“受《易》于杨何”。传《易》之人自杨何上溯，据《史记·仲尼弟子列传》，“孔子传《易》于瞿（鲁人商瞿），瞿传楚人馯臂子弘，弘传江东人矫子庸疵，疵传燕人周子家竖，竖传淳于人光子乘羽，羽传齐人田子庄何，何传东武人王子中同，同传菑川人杨何”。《索隐》说：“自商瞿传《易》至杨何，凡八代相传。”是知司马谈是孔子易学的九传弟子，其易学渊源有自，由来不虚。由他传授给司马迁的孔子作《易传》之旧说，不至于有误。

1973年长沙马王堆汉墓出土的汉文帝初年的手抄帛书《周易》，其经文部分取名《帛书六十四卦》已在《文物》杂志1984年第3期发表，其传文部分尚在整理中，据有关文章透露，帛书《周易》

传文有今传世本《周易》没有的一些东西,其中有一部分曰《要》篇,其文曰:“夫子老而好《易》,居则在席,行则在橐。有古之遗言焉,予非安其用,而乐其辞。后世之士,疑丘者或以《易》乎!〔子贡问〕:夫子亦信其筮乎?〔子曰〕:我观其义耳,吾与史巫同途而殊归。”共计孔子五句话,子贡一句话。开头的两句是此文记录者讲的。内容都是表达孔子对《易》的态度,治《易》的方法的。

“夫子老而喜《易》,居则在席,行则在橐”,此话说孔子老年喜《易》到了居行不离的程序,是《史记》、《汉书》“韦编三绝”的另一种表述。帛书《易传》司马迁未必得见,二者不约而同地讲出内容一致的事,这事必定属实。

“有古之遗言焉,予非安其用,而乐其辞。”这是孔子的话。有古之遗言焉,是孔子强调《易》之卦爻辞中有许多古人留下的含有思想和教训意义的言论。《礼记·缁衣》引孔子话说:“南人有言曰:‘人而无恒,不可以为卜筮。’古之遗言与!龟筮犹不能知也,而况于人乎!”就是极好的证明。下边两句,“用”字指用《易》进行卜筮。“安”是乐的意思。孔子说他研《易》不是用以卜筮,而是玩索《易》的卦辞爻辞,因为辞里边含有思想意义。这表明孔子视《易》为讲思想的书,他研《易》的目的是为了了解它的思想内容,不是用它卜筮。

“后世之士,疑丘者,或以《易》乎!”这话与《孟子·滕文公下》所记“知我者其唯《春秋》乎!罪我者其唯《春秋》乎”和《史记·孔子世家》所记“后世知丘者以《春秋》,而罪丘者亦以《春秋》”的孔子两段言论,句式可谓雷同。他作《春秋》鞭挞弑父弑君者,后世的乱臣贼子要罪他;而后世的士(有知识的人)要因《易》而对他疑惑不解。为什么呢?因为孔子不是一般地读《易》,是对《易》做了深入的研究,而孔子是不语怪力乱神的智者,怎么对卜筮之书如此感兴趣呢!

“夫子亦信其筮乎？”子贡此问正是孔子担心后人要疑他的问题。子贡之所以敢对孔子如此发问，是因为孔子不相信卜筮，却又不点破，而且也谈论卜筮问题。这正是今传世本《易传》的特点之一。

“我观其德义耳”，对卜筮与鬼神的问题不做正面回答，只是从另一个方面说，让提问者自己体会，是孔子的一贯办法。孔子不相信卜筮，却不作出肯定的表示，把问题闪开，说他观《易》的德义。德义即思想内容，也就是《易》中的天之道与民之故。这与今传世本《易传》的观点是一致的。

“吾与史巫同途而殊归。”史巫即掌卜筮的筮人。同途是说筮人用筮卦，他也用筮卦。殊归是说虽然都用筮卦，但筮人用以卜筮，他用以研究哲理。

总而言之，帛书《周易》之《要》篇这几句话表明：孔子对《周易》下过非凡的功夫；孔子视《周易》为哲学书；孔子不搞卜筮，但绝不公开否定卜筮。今本《易传》正是这样的思想。说《易传》是孔子作，《易传》的思想属于孔子，还有什么可怀疑的呢！

我们还必须提及北宋欧阳修的《易童子问》。欧阳修不愧是大家，他对《易传》本身作了仔细推敲，发现《易传》有两个毛病，使他心生疑窦。一是文字繁衍丛脞，二是内容自相乖戾。前者指《文言传》释乾坤两卦过于烦琐。《系辞传》论蓍、卦、爻的部分言多语杂，而“要其旨归，止于‘系辞明吉凶’耳，可一言而足也”。后者提出两例，一是乾《文言传》既云“元亨利贞”为乾之四德，又说“乾元者始而亨者也，利贞者性情也”，则又不是四德。二是《系辞传下》“河出图，洛出书，圣人则之”和“包牺氏之王天下也”，仰观俯察，远取近取，“于是始作八卦”，以及《说卦传》“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦”，这三段话互相乖戾不相容。欧阳修据此得出结论：《易传》非孔子

作。孔子是圣人,圣人不可能出这样多的毛病。《易传》乃许多人完成的杂凑。

欧阳修提出的两个问题是中肯的,他已看出了《易传》的芜杂不精之处,不似出于一人之手。这一点他是对的。《易传》的文字构成的确复杂,有的是孔子自作,有的是弟子记录,有的是采取前人旧说,也有的是后人窜入,错简讹夺之处也不少,他看到的恰是这种情况。但是他的结论错了。他没有想到先秦著书与后世不同,人们在长期辗转抄袭中不免加入自己的货色。例如他举出的“河出图,洛出书,圣人则之”和“包牺氏之王天下也”仰观俯察而作八卦,即实为后世人所窜,显然不是《易传》原文所当有。至于说《系辞传》、《文言传》、《说卦传》往往一事多言,繁衍丛胜不似圣人语,即可以用《易》太艰深,不反复讲不足说明和历时既久、一文多见在所难免来解释。

说《易传》是孔子作,《易传》的思想属于孔子,与承认《易传》文字构成的复杂性并不矛盾。除却后人窜入部分,其余都反映孔子的思想。孔子《易传》的思想从哪里来呢?来自《周易》古经。《易传》是对《周易》经文本来就有的内在思想的正确认识和发掘。也可以认为,孔子的哲学思想恰好与《周易》古经一致,二者一拍即合而不可分。

《易传》大部分是孔子所作,其中最为突出的是《系辞传上》:“子曰,夫《易》何为者也,夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。是故圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑。是故蓍之德圆而神,卦之德方以知,六爻之义易以贡。圣人以此洗心退藏于密,吉凶与民同患。神以知来,知以藏往,其孰能与此哉?古之聪明睿知神武而不杀者夫!是以明于天之道而察于民之故,是兴神物,以前民用。圣人以此斋戒以神明其德夫。”这段话要而不烦,寥寥数语即抓住了问题的关键所在。观察之深刻,分析之精

到,能为此者,在先秦除孔子以外实无第二人。在《左传》和《国语》中,春秋时代的大多数人视《周易》为卜筮之书,用以占卜决大事。而《易传》的作者却能透过现象看本质,明确指出《周易》的性质、功用和特点是开物成务,冒天下之道,是通过蓍与卦揭示天之道与民之故,是指导天下人的思想,成就天下人的事业,解决天下人的疑难,是用卜筮的形式表达哲学的内容。这位作《易传》的人,看透了《周易》的哲学本质,又认清了它的神道的妙用,掌握了深刻的辩证思维的方法,会是谁呢?只能是孔子。这段文字只是举例,实际上《易传》除了采用前人旧说,弟子记录孔子言论和后人窜入的,全是出自孔子手笔。《文言传》的绝大部分和《系辞传上》自“鸣鹤在阴”至“《易》曰,负且乘,致寇至,盗之招也”以及《系辞传下》“《易》曰,憧憧往来,朋从尔思”至“《易》曰,莫益之,或击之,立心勿恒,凶”两大段专释爻辞的文字,当是孔子讲述弟子记录下来的东西。

属于采取前人旧说的部分主要在《文言传》、《系辞传》和《说卦传》里。《文言传》中“元者善之长也,亨者嘉之会也,利者义之和也,贞者事之干也”那一大段解释《乾》卦辞“元亨利贞”的话,又见《左传》襄公九年,出于鲁成公之母穆姜之口,而孔子生于襄公二十二或二十一年,孔子作《易传》更在以后。所以肯定是前言旧闻,不是孔子自己的。余如《系辞传》中“天一地二,天三地四,天五地六,天七地八,天九地十”至“二篇之策乃有一千五百二十,当万物之数”一章是讲筮法的。筮法必是古已有的,不可能是孔子的发明。《说卦传》的“乾健也,坤顺也,震动也,巽入也,坎陷也,离丽也,艮止也,兑说也”至“兑三索而得女,故谓之少女”一段文字是讲八卦性质及取象的,亦应是古已有之的成说,不是孔子所作。《系辞传》“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”四句话亦必是孔子以前旧有的。孔子采用过来,当然反映孔子的认识。



属于后人窜入的部分，能够肯定下来的，如《系辞传上》：“是故天生神物，圣人则之，天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。”其中自“天垂象”以下后人窜入的痕迹显然可见。《易》是通过蓍与卦见吉凶的，六十四卦三百八十四爻之辞皆本于卦象爻象而不见出自天象。这里突然冒出“天垂象，见吉凶，圣人象之”的话来，岂不蹊跷！所谓“天垂象，见吉凶”，是汉人喜谈的星变、灾异的那一套，极似后世占候家语。“河出图，洛出书”更令人莫名其妙。据《说卦传》，圣人作《易》是“幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”。《系辞传上》说：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”这是讲八卦产生的逻辑过程。《系辞传下》说：“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。”这是说八卦重为六十四卦的逻辑过程。这些话已经讲明白了蓍、卦、爻产生的根据，却又出来个“河图洛书”，“圣人则之”，两相矛盾。自文章的角度看，前面已说过“天生神物，圣人则之”，紧接又说“河出图，洛出书，圣人则之”，即无新意又繁衍累赘，与《系辞传》之文不类。欧阳修的《易童子问》也准确尖锐地提出过这个问题。

后人窜入之语又见《系辞传下》：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”自此以下，“结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离”至“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬”，这一大段文字断非《易传》原有之文，而“包牺氏作八卦”之说对后世影响深而且远，有必要略作分析。第一，“包牺氏”一词在此出现，兀实难解。孔子对待历史非常谨慎，他论次《书经》“独载尧以来”，以《尧典》为第一篇，尧以前事不取。司马迁也极谨慎，他作《史记》也只上溯到黄帝，三皇之事也不论。考先秦儒家书绝不言“包牺”，“包

牺”只见于《庄子》、《管子》、《淮南子》。第二,《易传》涉及作《易》之人时皆泛称“圣人”,不确指为谁。此明言“包牺氏”,与全文不类。第三,仰观俯察,远取近取以作八画的说法与“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”不一致。比较起来,后者是先于孔子的长期内形成的旧说,它符合八卦产生的规律,反映《易》的世界观和方法论,是可以信据的。第四,“以通神明之德,以类万物之情”,是六十四卦起的作用,八卦只反映万物的八种性质,未能反映世界的变化,它不可能“以通神明之德,以类万物之情”。由此可见,“包牺氏作八卦”之说不足信。

《易传》有孔子自撰、弟子记录孔子语、采取前人旧说、后世人窜入四类情况。其中大部分应是孔子自撰。除《系辞传》、《说卦传》外,《序卦传》出于孔子之手是无疑问的,《彖传》、《象传》也是孔子所作。

有一个“子曰”的问题需要提到。“子曰”在《系辞传》和《文言传》里常见。《文言传》几乎全是弟子记孔子语,文前冠“子曰”是当然之事。《系辞传》里孔子自作的部分,文前也冠“子曰”,道理很简单,孔子之作在先,事后弟子们为强调作者是孔子,突出它的权威性,加上了“子曰”二字。这样的办法后世也有,如北宋周敦颐之《通书》,乃他自作,亦为后人每章加上“周子曰”。

## 二、《易经》的流传

前已言及,《易经》与孔子关系至为密切,孔子在《易经》上下功夫最大,作了《易传》。孔子学说的精华部分蕴含在《易经》之中。不了解这一点或不承认这一点,无异于抹掉孔子学说的一大半。

《易经》或者说《周易》,其经与传两部分是完整地流传下来

了。古今研究《易经》的著作数以千计。六经之中,人们对《易经》下的功夫最大。然而问题也最严重。问题的焦点在于后世有不少的人离开孔子研究《易经》的观点、方法,把《易经》视作单纯的卜筮之书,抱着卜筮的目的研究《易经》,从而使《易经》研究出现义理和象数两大派。象数派使易学研究走上歧途,使孔子易学思想险遭湮没。皮锡瑞《经学通论》说:“孔子删定六经,传授之人唯《易》最详,而所传之义,唯《易》亡最早。”此言最为得实。

《易经》的早期传授,见于《史记·仲尼弟子列传》和《汉书·儒林传》。《仲尼弟子列传》说:“孔子传《易》于(商)瞿。瞿传楚人馯臂子弘。弘传江东人矫子庸疵。疵传燕人周子家竖。竖传淳于人光子乘羽。羽传齐人田子庄何。何传东武人王子中同。同传菑川人杨何。何元朔中以治《易》为汉太中大夫。”《汉书·儒林传》说:“自鲁商瞿子木受《易》孔子,以授鲁桥庇子庸。子庸授江东馯臂子弓。子弓授燕周丑子家。子家授东武孙虞子乘。子乘授齐田何子装。及秦禁学,《易》为筮卜之书,独不禁,故传授者不绝也。汉兴,田何以齐田徙杜陵,号杜田生,授东武王同子中、洛阳周王孙、丁宽、齐服生,皆著《易传》数篇。同授淄川杨何,字叔元,元光中征为太中大夫……要言《易》者本之田何。”

《史记》与《汉书》记述之传授系统大同而小异。《索隐》说:“《儒林传》、《荀卿子》及《汉书》皆云馯臂字子弓,今此独作弘,盖误耳。应劭云:‘子弓是子夏门人’。”是子弘应作子弓,子弓即子夏之门人子弓。矫与桥,疵与庇,形近而讹,实即一人。《史记》、《汉书》子弓与桥庇二人前后颠倒,应以《史记》为是。子弓既是子夏门人,其直接受《易》于商瞿,在时序上是合理的。商瞿受《易》于孔子,子夏也可能受《易》于孔子。孔子将《易》授给商瞿、子夏二人。商瞿受《易》于孔子,《史记》、《汉书》已明言,子夏受《易》于孔子,史无明言。但是《大戴礼·易本命》与《孔子家语·执轡》

都讲到《易》的问题，后者冠以“子夏问以孔子曰”，前者冠以“子曰”。疑《易本命》乃子夏所著，大戴取以为记。说子夏受《易》于孔子。是有根据的。这样，子弓受《易》，很可能兼师于商瞿、子夏二人。

据《史记》与《汉书》，汉初传《易》的第一人是田何，是毫无疑问的。《易》于汉初之传授，《史记》不及丁宽，《汉书·儒林传》则以为丁宽授田王孙，王孙授施雠、孟喜、梁丘贺。又说，“至成帝时，刘向校书，考《易》说，以为诸《易》家说皆祖田何、杨元、丁将军，大谊略同。唯京氏为异党，焦延寿独得隐士之说，记之孟氏，不相与同”。由此看出汉初传《易》者有两股流，一是田何、丁宽、杨何（传之施、孟、梁丘），这一股流是孔子易学的正传。一是焦延寿、京房之学，走上阴阳术数之歧路，这一股流不是孔子易学的正传。遗憾的是，杨何、王同、丁宽、服生以及施、孟、梁丘三家之《易传》，《汉书·艺文志》曾著录，随后很快就亡佚了。杨何、施、孟、梁丘都立博士，授生徒，而书竟无一字存。虽然书无存，汉初诸家传《易》之说，在当时别的著作中可依稀寻到一些痕迹。《淮南子》、贾谊《新书》、董仲舒《春秋繁露》、刘向《说苑》等书说《易》皆主义理，切人事，不言阴阳术数。其说《易》之观点与田何、丁宽、杨何诸人是一致的。

在此应特别提及孟喜。据《汉书·孟喜传》，孟喜曾从田王孙受《易》，得《易》家候阴阳灾变书，诈称是田王孙临死时枕他的膝，授给他的。可知孟喜不是孔子易学的正传。又据《汉书·京房传》，孟喜传《易》与焦延寿，焦延寿传与京房。京房是汉代传《易》的重要人物。《汉书·艺文志》著录《孟氏京房》十一篇、《灾异孟氏京房》六十六篇、《京氏段嘉》十二篇。顾实《汉志讲疏》说：“汉有两京房，此乃《汉书》另有《传》之京房，字君明，顿丘人，曾为魏郡太守，亦见《儒林传》。而非《儒林传》杨何弟子之京房也。京房

之学出于孟喜；段嘉之学出于京房，故曰《孟氏京房》，《京氏段嘉》。”《汉书·京房传》说，“京房字君明，东郡顿丘人也。治《易》事梁人焦延寿。延寿字贛”。“其说长于灾变，分六十四卦，更直日用事，以风雨寒温为候，各有占验。房用之尤精”。《四库全书》著录《京氏易传》三卷，入子部术数类，《提要》云“汉京房撰”。“房著有《易传》三卷、《周易章句》十卷、《周易错卦》十卷、《周易妖占》十二卷、《周易占事》十二卷、《周易守林》十二卷、《周易飞候》九卷又六卷、《周易飞候六日七分》八卷、《周易四时候》四卷、《周易混沌》四卷、《周易委化》四卷、《周易逆刺占灾异》十二卷、《易传积算法杂占条例》一卷。今唯《易传》存”。“其书虽以《易传》为名，而绝不诠释经文，亦绝不附合《易》义。上卷中卷以八卦分八宫，每宫一纯卦统七变卦，而注其世应、飞伏、游魂、归魂诸例。下卷首论圣人作《易》揲著布卦，次论纳甲法，次论二十四气候配卦与夫天地人鬼四易，父母兄弟妻子官鬼等爻，龙德虎形天官地官与五行生死所寓之类。盖后来钱卜之法实出于此。故项安世谓：‘以京易考之，世所传《火珠林》即其遗法。’”吴检斋《经典释文序录疏证》说：“自京氏长于占候，《易》家世应、飞伏、六位、十甲、五星、四气、六亲、九族、福德、刑杀之法皆以京氏为本，后世治京《易》者颇能言之。”

孟喜、焦贛、京房是汉代以卜筮为宗旨的象数派易学的始创者，影响极大也极坏，后人称之为汉易的，所指就是他们的东西。《四库提要》的作者将《京氏易传》列入子部术数类而不入经部易类，是正确的。

上述田何、丁宽、杨何以及施、孟、梁丘、京氏，都是今文《易》。田、丁、杨之《易》早已不传。施、梁丘之《易》亡于西晋永嘉之乱。孟、京之《易》，《经典释文序录》说“人无传者”，《隋书·经籍志》说“有书无师”，不久就衰微了。据《汉书·儒林传》，西汉还有个

名高相的人传《易》，称高氏学。高氏《易》无章句，专说阴阳灾异。未立学官，传授两代，至新莽时被诛灭。高氏所传也是今文《易》。

在《易经》的传授上有重要意义的是费直传的费氏《易》。费氏《易》是古文，对后世的影响极大。根据《汉书·艺文志》、两《汉书》之《儒林传》以及《后汉书》陈元等人本传，知道费氏《易》至东汉为陈元、马融、郑众、郑玄所传。其特点是，第一，费氏的先师是谁，不知道。第二，诸家皆今文，费氏《易》以古文，号古文《易》。第三，费氏《易》无章句，以孔子之传文解经文。第四，刘向曾以中《古文易经》校诸家《易》，发现施、孟、梁丘三家之《易》没有“无咎”、“悔亡”，唯费氏《易》与《古文易经》相同。第五，《汉书·儒林传》说“费氏长于卦筮”，而《汉书·艺文志》所著录独无费氏卦筮之书，说明费氏《易》与孟、焦、京之《易》不是一路。

费氏《易》的这些特点中最为根本的一点是它把孔子传授的《易》之经文和传文完整地保存下来。东汉治《易》的学者如陈元、马融、郑众、郑玄以及荀爽，所用都是费氏的本子。魏王弼注《易》的底本也是费直的。至于这些人治《易》的各自观点、方法究竟如何，那是另一回事。

关于费氏《易》，皮锡瑞《经学通论》以为“郑君用费氏《易》，其注《易》有爻辰之说，盖本费氏《分野》一书”。《分野》即《晋书·天文志》上：“十二次。班固取《三统历》十二次配十二野，其言最详。又有费直说《周易》、蔡邕《月令章句》，所言颇有先后。”所云“费直说《周易》”即指《周易分野》而言。罗泌《路史》亦称“费直《易》十二篇，以《易》卦配地域”。唐人《开元占经》亦引费直《周易分野》。又，《隋书·经籍志》、两《唐书》之《艺文志》、《经籍志》著录有《易林》，《新唐书·艺文志》有《费氏周易逆刺占灾异》十二卷。这些著作恐怕是后人伪托，非真出费氏。否则，何以《汉书·艺文志》全不见著录，而《儒林传》又明言费氏“亡章句，徒以《彖》、

《象》、《系辞》十篇文言解说上下经”！

郑玄有《周易注》，《后汉书》本传明文记载，余如《七录》、《旧唐书·经籍志》、《经典释文序录》、《新唐书·艺文志》、《隋书·经籍志》均有著录。《周易注》是郑玄被袁谭逼来元城后所作，是其众多著作之最后一部。晋以后，郑玄《周易注》一直立学官，南北朝郑玄注与王弼注互有消长。大体上说，南朝用王弼《周易注》，北朝用郑玄《周易注》。隋朝南北统一，王弼注盛行，郑玄注浸微。唐初修《五经正义》，《周易正义》用王弼和韩康伯注，郑玄注遭遇决定性的失败。《隋书·经籍志》郑注著录尚存九卷，至宋《崇文总目》则仅存《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》四篇合一卷。以后这一卷也亡佚不见。宋末王应麟为辑佚古书之学，哀辑郑玄《周易注》一卷，清人惠栋补正为三卷。

王弼、韩康伯《周易注》取得官方承认，而郑玄《周易注》为历史所淘汰，不是偶然的。根本的原因在它们自身的短长。郑玄注虽然胜于孟喜、京房之《易》，但毕竟是汉易象数派的一套，偏离了《周易》孔学的原义。王弼注虽然有老、庄的影响，却是孔子易学的正传。把孔子易学从汉易的扭曲中解脱出来，使之恢复原貌的，正是王弼注。

郑玄注经，最精者“三礼”。其注《易》则颇不高明。郑玄先注“三礼”而后注《易》，据礼证《易》对于卦爻辞的解释有一定的贡献。问题是郑玄早年学京氏《易》，受阴阳术数的影响不小，其注《易》总的说来脱离孔子易学的正路很远。他创立了爻体说，是《周易》原来没有的。爻体，就是六画卦中的每爻各代表一个三画卦。《礼记·檀弓》孔疏引郑玄注《贲》卦六四爻辞说：“六四，巽爻也。”《周礼·旄人》贾疏引郑玄注《损》卦辞说：“四，巽爻也，巽为木。五，离爻也，离为日。日体圆，木器而圆，簋象也。”《损》卦四为阴爻，五也为阴爻。李鼎祚《周易集解》《萃》卦辞引郑玄注说：

“四本震爻，震为长子。五本坎爻，坎为隐伏。居尊而隐伏，鬼神之象。长子入阙升堂，祭祖祢之礼也，故曰：‘王假有庙’。二本离爻也，离为目，居正应五，故利见大人矣。”《萃》卦四、五都是阳爻，二是阴爻。李鼎祚《周易集解》《颐》卦辞引郑玄注说：“二、五，离爻。”《颐》卦二、五都是阴爻。《昭明文选·左太冲吴都赋》李善注引郑玄注《井》九二爻辞说：“九二，坎爻也。坎为水，上直鱼，生一，艮爻也。艮为山，山下有井，必因谷水所生鱼。”惠栋《周易郑注》辑本“生一”作“九三”。《诗·无羊》孔疏引《中孚》卦辞郑玄注说：“二五皆坎爻。”《中孚》二、五都是阳爻。

据上所引，知郑玄的爻体说大致是这样的：卦中六爻，阴爻体现三画阴卦，阳爻体现三画阳卦。二、五之阳爻体现三画阳卦坎，二、五之阴爻体现三画阴卦离。四之阳爻体现三画阳卦震，四之阴爻体现三画阴卦巽。三之阳爻体现三画阳卦艮。三之阴爻体现哪一卦，初与上之阴爻阳爻各体现哪卦，郑注残缺不见，但可以推知，三之阴爻应体现三画阴卦兑，上之阴爻亦当如此。初爻则当与四一致。概括起来，郑玄解卦用的爻体说，盖为初与四之阴爻体现三画阴卦巽，阳爻体现三画阳卦震；二与五之阴爻体现三画阴卦离，阳爻体现三画阳卦坎；三与上之阴爻体现三画阴卦兑，阳爻体现三画阳卦艮。

郑玄爻体说的用意是，将六爻转化为八卦中乾坤之外的六卦，然后用六卦的卦象解释卦辞或爻辞。其实质是为卦爻辞的一字一词都找出象的根据来。结果无不辗转牵附，强为之解。《损》卦辞有云：“二簋可用享。”郑玄就说，六四是巽，巽为木。六五是离，离为日，日是圆的。是木器而且是圆的，于是生出簋象。这不可能是作《易》者的本意，是郑玄构想出来的。

郑玄还有爻辰说。爻辰说始于京房，郑玄加以改动、发挥。郑玄采用爻辰说，也是为了解释卦爻辞。爻辰说，顾名思义，就是将



卦之爻与十二辰搭配起来。京房将《乾》六爻自初至上配以子、寅、辰、午、申、戌；将《坤》六爻自初至上配以未、巳、卯、丑、亥、酉。郑玄略加改变，《乾》六爻从京房说不变，《坤》六爻自初至上改配未、酉、亥、丑、卯、巳。又将《乾》、《坤》之爻辰引申到其余六十二卦。凡阳爻所配之辰比照《乾》卦，阴爻所配之辰比照《坤》卦。更以《乾》《坤》十二爻配十二辰之物象和十二次之星象，又以十二辰之方位配二十八宿之次。

郑玄用爻辰说释卦爻辞，如：《中孚》卦辞豚鱼吉，《诗·无羊》孔疏引郑玄注说：“三，辰在亥，亥为豕。”又说：“爻失正，故变而从小名，言豚耳。四，辰在丑，丑为鳖蟹。鳖蟹，鱼之微者。爻得正，故变而从大名，言鱼耳。”《坎》卦上六爻辞曰：“系用徽纆。”《公羊传》宣公元年徐疏引郑玄注说：“系，拘也。爻辰在巳，巳为蛇，蛇之蟠屈似徽纆也。”《比》卦初六爻辞曰：“有孚盈缶。”《诗·宛丘》孔疏引郑玄注云：“爻辰在未，上值东井，井之水，人所汲用缶。缶，汲器。”

清人王引之《经义述闻》卷一“爻辰”条对郑玄的爻辰说作了尖锐的批评，他说，“《易》之取象见于《说卦》者较然可据矣。汉儒推求卦象，皆与《说卦》相表里，而康成则又以爻辰说之。阳爻之初二三四五上，值辰之子寅辰午申戌；阴爻之初二三四五上，值辰之未酉亥丑卯巳，而以十二辰之物象、十二次之星象配之。舍卦而论爻，已与《说卦》之言‘乾为’、‘坤为’者异矣，而其取义又多迂曲”，“如《坎》上六‘系用徽纆’，注云‘爻辰在巳，巳为蛇，蛇蟠屈似徽纆也’。爻辰既巳而为蛇，何不遂取蛇象而取蛇所似之徽纆乎！初九辰在子，子为鼠；九二辰在寅，寅为虎；九三辰在辰，辰为龙；九四辰在午，午为马；九五辰在申，申为猴；上九辰在戌，戌为犬。初六辰在未，未为羊；六二辰在酉，酉为鸡；六三辰在亥，亥为豕；六四辰在丑，丑为牛；六五辰在卯，卯为兔。岂亦将象其禽之所似以为

爻乎！展转牵合，徒见纠纷耳”。爻辰说同汉儒其他诸说一样，要害的问题是脱离《周易》之本义而另搞一套。

东汉搞汉易的另一重要人物是荀爽。荀爽是荀子的十二世孙，作《汉纪》的荀悦和荀彧的叔父，生当东汉末年。据《后汉书·荀淑传》，荀爽著《易传》。《隋书·经籍志》著录《周易》荀爽注十一卷、《周易荀爽九家注》十卷。后书不知谁人所集，题荀爽，是因为所集九家《易》说以荀爽为主。九家是：荀爽、京房、马融、郑玄、宋衷、虞翻、陆绩、姚信、翟子玄。据《经典释文序录》，荀爽传费氏易。荀悦《汉纪》说：“孝桓帝时故南郡太守马融著《易》解，颇生异说。及臣悦叔父故司空爽著《易传》，据爻象承应阴阳变化之义，以十篇之文解说经意，由是充豫之言《易》者咸传荀氏学。”从“以十篇之文解说经意”看，荀氏似传费氏易，然而实际上荀氏治《易》只是采用费氏的本子而已，其易学思想自有其特殊的一套。

荀爽易学的中心是升降说。升降说是由他创始的。升降是阳升阴降。这是最基本的原则，但并非一律阳升阴降，为了按照他的想法解释卦爻辞，有时阳也可降，阴也可升。总之是通过阳爻阴爻上下倒换位置的办法来解说经文乃至传文。例如，《乾·文言传》说：“水流湿。”李氏《周易集解》引荀爽说：“阳动之坤而为坎，坤者纯阴，故曰湿也。”所谓“阳动之坤”，谓乾升坤五也。又“火就燥”，荀爽说：“阴动之乾而成离，乾者纯阳，故曰燥也。”所谓“阴动之乾”，谓坤五降乾二也。乾二升坤五，则坤上体成坎。坤五降乾二，则乾下体成离。《临》卦九二《小象》说：“咸临吉无不利，未顺命也。”李氏《周易集解》引荀爽说：“阳感至二，当升居五，群阴相承，故无不利也。阳当居五，阴当顺从，今尚在二，故曰未顺命也。”这是用升降说解释传文。

用升降说解释经文，如《需》卦上六爻辞：“入于穴，有不速之客三人来，敬之终吉。”李氏《周易集解》引荀爽说：“三人谓下三阳

也。须时当升，非有召者，故曰不速之客焉。乾升在上，君位以定。坎降在下，当循臣职，故敬之终吉也。”又说：“需道已终，云当下入穴也。云上升极则降而为雨。”这不是阴爻阳爻的升降，而是内外卦的升降。由内外卦的升降释爻辞。《泰》九二爻辞：“包荒，用冯河，不遐遗，朋亡，得尚于中行。”李氏《周易集解》引荀爽说：“河出于乾，行于地中。阳性欲升，阴性欲承，冯河而上，不用舟航。自地升天，道虽已远，三体俱上，不能止之，故曰不遐遗。”又说：“中谓五，坤为朋。朋亡而下，则二上居五而行中和矣。”荀氏解这一爻用的升降更为复杂。既讲下体俱上，上体俱下，又说九二上升居五。上下体的升降夹杂着爻的升降，完全是随意而定。这样随便决定升降，《泰》岂不变成了《否》？依荀氏升降法释《泰》九二爻辞，把原有的含义全给弄走了样。令人没办法理解这句爻辞究竟是什么意思。

随后出现一位更重要、影响更大的象数派易学家，他就是三国吴国的虞翻。虞翻会稽余姚人，生当孙权在位时。虞翻性情疏直，数有酒失，晚年被孙权流放到交州。《三国志·吴书》本传说虞翻曾著《易注》。《经典释文序录》著录虞翻《易注》十卷。《吴书》注引《翻别传》说，自高祖至他本人，虞家五世治《易》。“前人通讲，多玩章句，虽有秘说，于经疏阔”，虞翻则“蒙先师之说，依经立注”。他对当时的几位治《易》的大家皆有所批评，说荀爽“有愈俗儒”，比俗儒好一点而已。马融释《易》，更不及荀爽。郑玄略强于宋忠，而“皆未得其门，难以示世”。

然而虞氏治《易》的思想方法与荀、郑诸人实属一路。如果说他有什么独特之处的话，那就是他在象数的路上走得更远。虞翻是传西汉孟氏《易》的，同时也采取京房的东西，对荀爽《易》说也有所吸取。因此他的易学具有集汉易大成的性质。他治《易》讲究纳甲、互体、半象、旁通、消息、卦变等等，且发挥得圆通、充分。

纳甲。纳甲始于西汉京房。办法是以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十干配八卦,同时比附五行,以之占说灾异。至魏伯阳著《参同契》则用以比附月魄盈亏,以进行鼎炉修炼。真正用纳甲解说《周易》,是从虞翻开始的。如李氏《周易集解》引虞氏释《系辞传上》之“悬象著明,莫大乎日月”句说:“谓日月悬天成八卦象。三日莫,震象出庚,八日兑象见丁,十五日乾象盈甲,十七日旦巽象退辛,二十三日艮象消丙,三十日坤象灭乙。晦夕朔旦,坎象流戊,日中则离,离象就己。戊己土位,象见于中,日月相推而明生焉。故悬象著明,莫大乎日月者也。”这样的说法纯系穿凿附会,是硬加在《周易》身上的。

互体。互体之说亦始于京房,其说为将六画卦的二、三、四和三、四、五各看成一个三画卦。郑玄以后至虞翻,互体说愈益复杂。虞翻将初至五,二至上,各互六画卦一。如《蒙》(䷃),坎下艮上,虞氏将初至三和三至五,坎下坤上,看成另一个六画卦《师》(䷆)。又《蒙》卦二至四为震,四至上为艮,成另一六画卦《颐》(䷚)。这是在一个六画卦中包含另两个六画卦。后来发展到一个六画卦中包含三个六画卦,解卦时可随意选择一个。初至四、二至五、三至上,可各互成一个六画卦。如《小畜·象传》李氏《周易集解》引虞翻说:“初至四体夬。”是从《小畜》中看出《夬》象来。《师·象传》李氏《周易集解》引虞翻说:“五变执言时有颐养象,故以容民畜众矣。”《师》(䷆)二至四为震,五阴爻变为阳爻,则三至五为艮,震下艮上,是六画卦《颐》。是从《师》中看出《颐》象来。《泰》九三爻辞李氏《周易集解》引虞翻说:“从三至上,体复。终日乾乾反复道,故无平不陂,无往不复。”《泰》(䷊)之三至上,三至五为震,四至上为坤,震下坤上,是六画卦《复》(䷗)。是从《泰》中看出《复》象来。一卦中包括无数另外的卦,可以根据自己的想象,任意解释卦爻辞。此纯属虞翻的臆造,作卦爻辞的人当初不可能想得如此

复杂。

半象。此说乃虞翻所创。顾名思义，半象者，象未全，三画卦仅见二画也。如《需》九二爻辞曰：“需于沙，小有言，终吉。”李氏《周易集解》引虞翻说：“大壮，震为言，兑为口。四之五，震象半见，故小有言。”依虞氏卦变理论，《需》(䷄)自《大壮》(䷡)来，《大壮》四与五相易，即为《需》。《大壮》之四与五，为震之一半。本来可以取《大壮》上体震之全象，而取半象，完全为了落实“小有言”的“小”字。如此隐晦曲折，作爻辞者写定“小有言”一语时，怎能想得到，除非他是神仙。

旁通。这是虞氏始创的。旁通谓两卦相对之爻，此阳彼阴，此阴彼阳，两两相通。但六十四卦不是全部取旁通之义，虞翻注取旁通义者计二十例。《小畜》(䷈)与《豫》(䷏)、《谦》(䷎)与《履》(䷉)、《比》(䷇)与《大有》(䷍)、《豫》(䷏)与《小畜》(䷈)、《履》(䷉)与《谦》(䷎)、《蛊》(䷑)与《随》(䷐)、《同人》(䷌)与《师》(䷆)、《临》(䷒)与《遯》(䷠)、《大有》(䷍)与《比》(䷇)、《离》(䷝)与《坎》(䷜)、《剥》(䷖)与《夬》(䷪)、《恒》(䷟)与《益》(䷩)、《复》(䷗)与《姤》(䷫)、《夬》(䷪)与《剥》(䷖)、《大畜》(䷙)与《萃》(䷬)、《姤》(䷫)与《复》(䷗)、《颐》(䷚)与《大过》(䷛)、《革》(䷰)与《蒙》(䷃)、《坎》(䷜)与《离》(䷝)、《鼎》(䷱)与《屯》(䷂)，这二十例取旁通之义。旁通，解一卦而涉及第二卦，甚乃第三卦。如《小畜》初九爻辞曰：“复自道，何其咎，吉。”李氏《周易集解》引虞翻说：“谓从豫四之初成复卦，故复自道。出入无疾，朋来无咎。何其咎，吉，乾称道也。”《小畜》(䷈)与《豫》(䷏)旁通，《豫》四之初而成《复》(䷗)，故曰“复自道”。《复·彖传》说“出入无疾，朋来无咎”，故曰“何其咎，吉”。解一卦而辗转株连另两卦，绝非作卦爻辞者本意。虽《文言传》有“六爻发挥，旁通情也”一语，但“旁通”者实乃普遍通达的意思。虞氏借《文言传》“旁

通”之名而曲解其义，失《周易》之本真，不足信据。

消息。六十四卦中有十二卦阴爻阳爻不相混杂。将它们排列起来，能看出阴爻与阳爻相互消长的规律。汉人谓之十二消息或十二月消息。虞翻亦有十二消息之说。息训长。十二消息卦中，阳长阴消之卦六，即《复》(䷗)、《临》(䷒)、《泰》(䷊)、《大壮》(䷡)、《夬》(䷪)、《乾》(䷀)；阴长阳消之卦六，即《姤》(䷫)、《遯》(䷠)、《否》(䷋)、《观》(䷓)、《剥》(䷖)、《坤》(䷁)。前六卦曰息卦，后六卦曰消卦。这十二消息卦恰巧与一年十二月相配，复一阳生于下，与十一月冬至阳气初生相当，故复为十一月卦。自余临十二月，《泰》正月，《大壮》二月，《夬》三月，《乾》四月，《姤》五月，《遯》六月，《否》七月，《观》八月，《剥》九月，《坤》十月。《泰》、《大壮》、《夬》配春，《乾》、《姤》、《遯》配夏，《否》、《观》、《剥》配秋，《坤》、《复》、《临》配冬。与此十二消息卦相对而言，余五十二卦曰杂卦。十二消息之说在《易传》中可以找到根据，如《系辞传下》“寒往则暑来”，虞氏注云：“谓阴息阳消，从《姤》至《否》。”“暑往则寒来”，虞氏注云：“阴屈阳伸，从《复》至《泰》。”虞氏之解说可能是对的。十二消息是汉儒和虞翻诸《易》说中唯一在孔子《易传》中能找到的根据的一说。

卦变。“卦变”之名始于王弼，汉人曰“之卦”。“之卦”，顾名思义，是说卦中此一爻变为彼一爻，彼一爻易为此一爻，而使卦发生变化。这在《彖传》里有根据。如《贲·彖传》：“柔来而文刚，分刚上而文柔。”《蛊·彖传》：“刚上而柔下。”《噬嗑·彖传》：“刚柔分，柔得中而上行。”《随·彖传》：“刚来而下柔。”问题在于对《彖传》的话怎样理解。《彖传》所指刚柔上下云云，实限于《贲》(䷖)、《蛊》(䷑)、《噬嗑》(䷔)、《随》(䷐)、《归妹》(䷵)、《丰》(䷶)、《益》(䷩)、《损》(䷨)等十八个由阴卦和阳卦所组成的卦。《说卦传》三画卦乾为父，坤为母，其余六个三画卦皆由乾坤相求索而生。

所云不是八卦产生也不是六十四卦产生问题,只反映六画卦既成之后上下二体是一阴卦一阳卦时,它们之间的关系。由这关系看这个六画卦的卦象卦义。而虞翻则以为卦变问题普遍存在于六十四卦之中,且视之为六十四卦各个生成之根由。完全歪曲了《周易》的原义,与孔子《易传》的思想相去远甚。

虞翻卦变说有以下诸要点:

(一) 六画卦二五互之而成六画卦坎离。乾二、五之坤成坎,坎二至四互体震,三至五互体艮,故乾二、五之坤成震、坎、艮。坤二、五之乾成离,离二至四互体巽,三至五互体兑,故坤二、五之乾成巽离兑也。

(二) “之正”说。六十四卦中唯《既济》(䷾)一卦六爻皆当位居正,即阴爻居阴位,阳爻居阳位。《易传》有当位不当位之说,并无“之正”之义。虞氏创“之正”说,以为六画卦中不正之爻皆应变而“之正”而成《既济》。以此释卦爻辞。如《损》六五爻辞曰:“或益之……”虞翻注说:“谓二、五已变成益,故‘或益之’。”又说:“三上易位成《既济》。”《损》(䷨)兑下艮上,二三五上四爻皆不正。二五变,三上易位,则成《既济》。这是四爻不正而“之正”的例。其余一爻、二爻、三爻、四爻、五爻、六爻不正的卦,皆可以变而“之正”,用“之正”说释卦爻辞。

(三) 由消息卦推知杂卦之由来。虞氏以为《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《夬》等阳息之卦皆自六画卦《乾》来,《姤》、《遯》、《否》、《观》、《剥》等阴消之卦皆自六画卦《坤》来。而其余五十四杂卦主要由消息卦来。自《临》来者四卦:《明夷》、《升》、《解》、《震》。自《观》来者五卦:《晋》、《萃》、《坎》、《艮》、《蹇》。自《否》来者八卦:《随》、《噬嗑》、《咸》、《益》、《困》、《涣》、《渐》、《未济》。自《泰》来者八卦:《蛊》、《井》、《贲》、《归妹》、《恒》、《节》、《损》、《既济》。自《遯》来者六卦:《讼》、《无妄》、《离》、《家人》、《革》、

《巽》。自《大壮》来者六卦：《需》、《大畜》、《大过》、《睽》、《鼎》、《兑》。《剥》、《复》、《夬》、《姤》四个消息卦不生卦，故《师》、《同人》、《大有》、《谦》四卦直接自《乾》《坤》来。《小畜》自《需》（上变）来。《履》自《讼》（初变）来。《豫》自《复》（两象易）来。《颐》、《小过》自《晋》（四之初、上之二）来。《大过》、《中孚》自《讼》（上之三、四之初）来。《比》自《师》（二升五）来。《丰》自《噬嗑》（上之三）来。《旅》自《贲》（初之四）来。《屯》、《蒙》自《坎》、《艮》来。《睽》、《蹇》二卦重出，《睽》既自《大壮》来，又自《无妄》（二之五）来，《蹇》既自《观》来，又自《升》（二之五）来。虞氏此说之要害是六画卦又产生六画卦，与孔子《易传》之义显然违背。《易传》认为六十四卦由八卦“因而重之”而生。八卦则依“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的逻辑顺序产生。《说卦传》说乾为父，坤为母，乾坤父母生六子，是就三画卦而言。三画卦乾和三画坤产生六子，重而为六十四个六画卦。虞氏说六画卦《乾》《坤》生《坎》《离》及《震》《艮》《巽》《兑》诸六画卦，又生五阳息卦和五阴消卦。消息卦又生诸杂卦，且杂卦更生杂卦。完全脱离《周易》原义，驰骋臆说。

（四）《震》《巽》特变。于一个六画卦中，《巽》体三爻逐一变而成《震》，《震》体三爻逐一变而成《巽》，在变化中出现的一系列新的卦象，便成为解释卦爻辞的根据。此与其他卦变之例不同，故称特变。《蛊》(䷑)《彖传》：“先甲三日，后甲三日。”虞注说：“谓初变成乾(《大畜》䷙)，乾为甲。至二成离(《贲》䷖)，离为日。谓乾，三爻在前，故‘先甲三日’，贲时也。变三至四(《噬嗑》䷔)，体离。至五成乾(《无妄》䷘)，乾三爻在后，故‘后甲三日’，无妄时也。”这一卦特变的过程极复杂，要点是自初至五五爻皆变，下体自初至三依次变为乾，变为离，变为震。上体自四至五依次变为离，变为乾。如此特变的目的是为“先甲三日，后甲三日”寻找象的依



据。《震》《巽》特变更为隐曲牵强，与《周易》原义根本不合。

虞翻自称传孟氏易，但他不讲灾异，也不专主孟氏。他继承并发展了汉儒象数派《易》学的主要东西，成为象数派易学的集大成者。虞氏《易》使象数派易学的烦琐主义达于顶峰，使孔子的《易》学几乎湮灭。

三国时代的另一个易学人物，魏国的王弼撰写《周易注》和《周易略例》，给汉儒象数派的烦琐易学以猛烈的扫荡，承继了孔子义理易学的传统，使之发扬光大，其救弊起废之功，实不容低估。

王弼字辅嗣，三国魏山阳人，生于公元226年（魏黄初七年），卒于公元249年（正始十年）。据《三国志·钟会传》，王弼“好论儒道，辞才逸辩，注《易》及《老子》，为尚书郎，年二十余卒”。王氏《周易注》及《老子注》今传世。又据《钟会传》注引《博物志》，王弼是刘表的外曾孙，王粲的嗣孙。王弼的父亲王业曾承获蔡邕所藏万卷书。《钟会传》注引何劭《王弼传》说：“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会述之。弼不与同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂故能体冲和以通无，五情同故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。”是知王弼并不是一个超然物外的人物。何劭《王弼传》又说王弼有言曰：“圣人体无，无又不可以为训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。”王弼《老子》第四十章注说：“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也。”是知王弼的本体论主“以无为本”，与《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”及“天下万物生于有，有生于无”的客观唯心论相似亦相通。这大概就是王弼既注《老子》又注《周易》，援《老》入《易》的思想基础。王弼的哲学思想在根本之点上与孔子《易传》是不同的。

王弼著《周易注》和《周易略例》，对易学的伟大贡献在于尽扫

象数而伸义理,实际上宏扬了孔子易学的正确方法。他的易学集中地反映在《周易略例》里。《周易略例·明象》说:“是故触类可为其象,合义可为其征。义苟在健,何必马乎!爻苟合顺,何必坤乃为牛!义苟应健,何必乾乃为马!而或者定马于乾,案文责卦,有马无乾,则伪说滋漫,难可纪矣。互体不足,遂及卦变,变又不足,推及五行。一失其原,巧愈弥甚。从复或值,而义无所取。盖存象忘意之由也。”邢琇注:“《大壮》九三有乾,亦云‘羝羊’。坤卦无乾,《彖》亦云‘牝马’。”又:“《遯》无坤,六二亦称牛。明夷无乾,六二亦称马。”王氏揭示汉易忘意求象,舍本逐末,巧说滋漫,不得要领之大蔽,抨击象数易可谓切中要害,备而有当。象数家释《易》一心求象,遇牛虽无坤亦必穷思殚虑求出坤来,见乾纵使无马亦必展转找出马来方罢休,弄得卦爻辞支离破碎而意不能全。

王弼自己的主张交代相当明确。他说:“言生于象,故可寻言以观象。象生于意,故可寻象以观意。”“得意在忘象,得象在忘言。故立象以尽意,而象可忘也。重画以尽情,而画可忘也。”王弼承认《易》象的重要意义,肯定《易》意须由象尽,无象则《易》意无所寄寓,《易》亦不复为《易》。王弼之尤为高明处在于确切地指出了《易》中象与意和言的关系。言就是卦爻辞。王弼以为象在卦爻辞中,卦爻辞是象的文字表达。卦爻辞表达的是卦之象、爻之象。卦爻之外无别象,意就是思想,就是性情。《易》的根本目的是表意表情。象在它表意表情时才有自身的价值。研《易》学《易》的实质不是别的,是通过观象玩辞以求其意,求其情,即把握《易》中思想。“得意在忘象,得象在忘言”两句话极得《易》之真谛,孔学之本义,存留千古而不朽可能也。

王弼对易学的另一贡献是他说出了汉儒谁也没说出也不可能说出的话:“卦者时也,爻者适时之变者也。”(《周易略例·明卦适变通爻》)这句话抓准了卦与爻的实质,可以说是一语破的。《易》

是摹写客观世界的,而客观世界又是永恒变动不居的。《易》摹写世界必然落实在世界之变上。因此《易》才有六十四卦三百八十四爻。变就是时。《系辞传下》说:“变通者趣时者也。”“爻也者效天下之动者也。”王弼的上述这句话与孔子《系辞传》完全相合,而且有所深入。王弼不仅指示出卦爻是反映时、动的,而且第一次确切无误地指明了卦与爻的关系。卦代表一个时代,在这个时代的范围内,卦相对不变。这一点极为重要,没这一点便陷入相对主义的不可知论。爻代表一个时代中的一个阶段,它是动的。六爻之动构成一卦自始至终的发展过程。卦也是动的,所以才说“卦者时也”。但卦是相对于他卦而言才是动的。若相对于构成它的六爻而言它又是静的。六爻在一卦之内变动不居,周流变化,所以才说,“爻者适时之变者也”。

王弼《周易注》包括六十四卦的卦辞爻辞和《文言传》、《彖传》上下、《象传》上下、《系辞传》上下、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》是晋韩康伯注的。因为二人思想基本一致,后世人遂合为一书。王弼《周易注》一出即受到重视,南北朝期间与郑玄《周易注》相抗衡,至隋取郑注而代之,遂居独尊地位。唐初孔颖达奉敕修《五经正义》,于《周易》取的就是王弼和韩康伯的《周易注》。王、韩《周易注》进入官修《五经正义》,得到官方的承认,在《周易》流传的历史上是一件大事。它使孔子奠定基础的义理派《易》学取得了决定性的进展。

后世人对王弼《周易注》褒贬不一,迷恋象数派易学的人贬斥王注是自然的,而真正理解《周易》的学者总是给王弼注以极高也极公允的评价。主撰“五经正义”的孔颖达说它“独冠古今,所以江左诸儒并传其学,河北学者罕能及之”。王应麟《困学纪闻》说:“以义理解《易》,自王弼始。”“自辅嗣之学行,而象数之学隐。”宋人程颐说:“学《易》先看王弼。余谓辅嗣之注,学者不可忽也。”

《四库提要》说：“平心而论，阐明义理，使《易》不杂于术数者，弼与康伯深为有功。”“祖尚虚无，使《易》竟入于老、庄者，弼与康伯亦不能无过。瑕瑜不掩，是其定评。诸儒偏好偏恶，皆门户之见，不足据也。”

在《周易》流传的历史上另一里程碑式著作是北宋程颐的《易传》。是书《宋史·艺文志》作九卷，《二程全书》与《四库全书》均作四卷。据杨时跋语谓程氏未及成书而卒。其书用王弼注本，但解六十四卦、《彖传》、《象传》、《文言传》，将《序卦传》分置各卦之首。《系辞传》、《说卦传》、《杂卦传》无注。《四库提要》谓：“程子不信邵子之数，故邵子以数言《易》，而程子此传则言理，一阐天道，一切人事。”程氏《易传》序自述说：“予所传者辞也，由辞以得其意，则在乎人焉。”又说：“得其辞不达其意者有矣，未有不得于辞而能通其意者也。”程氏注《易》，推辞考卦，不重象，不言占。以为吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞；得其辞，象在其中，占则无须言了。

程颐对《周易》的性质认识很准很透，极符合孔子对《周易》的看法。他是把《周易》作为一部哲学著作来对待的，不把它看成单纯卜筮之书。眼力敏锐的学者对他评价都很高。吕祖谦说：“理到语精，平易的当。”魏了翁说：“明白正大，切于持身用世。”丁晏说：“愚初读《本义》（朱熹著），专于卜筮，于《易》义未尽详也。后读程传，旁通曲畅，昭若发蒙。”

孔子奠基的义理派易学经王弼、孔颖达、程颐的发扬光大而得流传不息。然而象数派易学经南北朝的低落阶段，未曾绝灭，至唐代中期又死灰复燃。其最大的表现是李鼎祚撰《周易集解》，把早已亡佚之汉魏象数派诸家《易》说搜集汇合成书，从文献学的角度看，固然有相当的价值，而站在易学的立场说，它使已经清净的易学领域又见浑浊，影响是不好的。李鼎祚其人，《唐书》无传，据袁

槐《清容居士集》载资州有鼎祚读书台，知为资州人。生活时代亦不可确考，《旧唐书·经籍志》称录开元盛世四部诸书而未载李氏此书，是知李氏为天宝以后人。

李氏《周易集解》集前人《易》说凡三十余家：子夏、孟喜、焦延寿、京房、马融、郑玄、荀爽、刘表、宋衷、王肃、王弼、何晏、虞翻、陆绩、姚信、翟玄、韩康伯、向秀、王廙、张璠、干宝、蜀才、刘瓛、沈麟士、伏曼容、姚规、崔颢、卢氏、何妥、王凯冲、侯果、孔颖达、崔憬等。书中虽将王弼、韩康伯、孔颖达诸人之说辑入，然而宗旨却如李氏自序所言，“刊辅嗣之野文，补康成之逸象”，宗郑康成之象数学，排王弼之义理学，是明确的。陈振孙《直斋书录解題》说：“隋唐以前，《易》诸家书，逸不传者，赖此书犹见其一二，而所取于荀、虞者尤多。”李氏此书于易学是一种倒退。

至宋代，易学分为明显的义理与象数两派。程颐，还有他的前辈胡瑗，以及后来的李光、杨万里，是义理派的代表人物。宋代的象数派表现为图书之学，其最早的创始者是北宋初的方士陈抟。据《宋史·朱震传》引其所著《汉上易传》说：“陈抟以先天图传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍。”陈抟得修炼之图，因之创为太极、无极、河图、洛书、先天、后天诸说。周敦颐因陈说而稍为之变动，著《太极图说》。邵雍精于数，又稍加改移，著《皇极经世书》。于是宋代论《易》者多祖述其说。义理派易学家则反其道而行之，对图书之学大不以为然。其主要代表人物程颐于《答张闳中书》中说：“《易》因象以知数，得其义则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家所尚，非儒者之务也。”

图书之学通过朱熹而扩大影响于后世。自元迄清，朱熹的学术地位达于极顶，朱熹对经典的解释与经典本身具有同样的权威性。朱熹的话与孔子的话一样不容怀疑。因此，朱熹之言语倘有毫忽之偏差，影响下去，其误谬便不止千里了。

朱熹的学问承传程颐，故后人合称之曰程朱学派，可是在易学上，朱熹却承继程颐所反对的图书之学而与程颐相径庭。朱熹崇尚图书之学，虽未公开标榜反程，而实际上是象数派。朱熹明言《周易》是卜筮之书，从占筮的角度看待《易》辞。故其所著《易》书取名《周易本义》，意谓他所阐发的正是《周易》之本义——卜筮。他认为程颐忽略象数，是个重大缺欠，须予以补充，所以于其书卷之首加入九个图。晚年又作《易学启蒙》，进一步发明图书之学。

朱熹论《易》，喜言太极、无极、先天、后天之说。如他说：“自伏羲以上，皆无文字，只有图书，最宜深玩。”“至于河图之出，然后五十有五之数，奇偶生成，粲然可见。此其所以深发圣人之独智，又非泛然气象之所可得而拟也。”“某于世传河图、洛书之旧，所以不敢不信者，正以其义理不悖，而证验不差尔。”（《答袁机仲书》）“天地只是不会说，请他圣人来说。若天地自会说话，想更说得好自在。如河图、洛书，便是天地画出的。”“先天图直是精微，不起于康节、希夷，以前元有，只是秘而不传，次第是方士辈所相传的。”（《朱子全书》卷二十六）

朱熹一生著作不少，留下的零碎言语尤多，其声名和思想影响中国意识形态领域六百年之久，被誉为思想大家，直是未被称作“圣人”的圣人。然而实际上够得上真知灼见的东西不过寥寥。他对孔子的“六经”几乎都作过研究，写过数种专书，见解却往往浅薄。《诗集传》废诗序而逞臆说，谓风诗多出里巷歌谣之作，已属武断，置诗人作诗之义与孔子编诗之义有别于不顾，尤有欠审慎。朱熹于“六经”更大的失误不在《诗》而在《易》。他生当王弼、孔颖达、程颐之后，本当对孔子《易传》的思想有所理解，对《周易》一书的性质有所认识，而他竟后退到汉代去，认准《周易》是卜筮之书，占卜是学《易》的目的，象数是《易》的根本。他对道家方士假托《周易》名义搞出的东西甚感兴趣，不但对陈抟等人搞的河

图、洛书、先天、后天等等深信不疑，努力鼓吹，还撰写过《周易参同契考异》、《阴符经考异》一些附合道家方术的书，用与《周易》根本无关的东西阐发《周易》的义理。朱熹学问固然博大，而对《周易》所知甚浅。他对后世易学的影响不小，而贡献是反面的。

清代学者对《周易》的研究可分为两派三类。一派倒退回去搞汉易，代表人物有惠栋、张惠言、焦循。一派是站在义理派的立场治《易》，其中一些人直接批判宋人陈、邵的图书学，先锋人物有黄宗羲、黄宗炎兄弟和胡渭，另一些人正面宣扬宋明人以程颐为代表的义理派易学观点，最重要的著作是李光地主纂的《周易折中》。

惠栋著有《周易述》二十一卷、《易例》二卷、《易汉学》八卷，今收在《清经解》和《清经解续编》中。这三部书都是全面肯定汉代数象易的。材料取自李鼎祚的《周易集解》，经过爬梳整理，加以系统化而成。《周易述》经传分开，先经后传，采摘、融合荀爽、虞翻、郑玄诸人遗说，约之成注成疏。惠氏治《易》盲目信古，不问其所以然，凡汉人之说都对都好，并且不知汉人各家的差别，一概拿来混用。卦气、纳甲、升降、互体、旁通、爻辰、飞伏、半象、两象、卦变这些汉人臆造的东西，是他解经解传的依据。《易汉学》不解卦，属于通论性质的书，它依次介绍孟喜、虞翻、京房、郑玄、葛爽等人的《易》说。最后分析河图、洛书、先天、后天、太极图等。惠氏的原则是愈古愈可信，他既论证这些东西皆出于宋人道家之手，理所当然地对它们持否定态度。《易例》只有两卷，主要用汉魏诸家的观点解释易学概念和命题如太极生次、太易、易、伏牺作《易》大义、伏牺作八卦之法、大衍、太极、元亨利贞大义、虞氏“之卦”大义、飞伏、爻等、贞悔、消息、乾升坤降、甲子卦气起中孚、两象易、反复不衰卦、旁通卦变、震巽特变、君子小人、五行相次等。惠栋在易学史上所起的作用很不好。汉人孟喜、京房、荀爽、郑玄以及三国

虞翻诸人,离开孔子《易传》的正确观点、方法,创为与《易》根本无涉的所谓象数,在卦爻之外妄自生出诸多原不属于《易》的象来。魏人王弼起,尽扫象数,摧陷廓清,再经孔颖达的《周易正义》和程颐《易传》的继续开拓,笼罩在孔子易学大路上的雾瘴被驱散,这本是易学上的大好事,然而惠栋信古不知古,错将汉人自为的物什当成《周易》固有的本色,费了好大的力气从李鼎祚《周易集解》的箱篋中掏出来他认为至好无比的东西,精心制作,力求系统。他倾注了心血,以为将大有功于《易》,不知道他的功是反面的。

张惠言主要的易著有《周易虞氏义》九卷、《周易虞氏消息》二卷、《虞氏易礼》二卷、《周易郑氏义》二卷、《周易荀氏九家义》一卷、《易义别录》五卷,收在《清经解》里。还有《易图条辨》一卷、《虞氏易事》二卷、《虞氏易言》二卷、《虞氏易候》一卷,收在《清经解续编》里。张氏对汉易的鼓吹比较惠栋更加发挥尽致,惠栋于汉易各家混同地说,不见侧重,张氏则重点分明在虞氏《易》,认为虞氏《易》最为完善可取,介绍、弘扬虞氏《易》不遗余力,把背离孔子《易》学更远的赝品当作真物推荐给世人,影响更为不好。张氏对宋人陈、邵诸家的图书之学耐心爬梳条辨,批评只在小处,大处还是肯定的。这一点似乎更在惠栋之下。

焦循易著有《易章句》十二卷、《易通释》二十卷、《易图略》八卷三种,统称《雕菰楼易学三书》,今收在《清经解》中。焦循对汉易的推究阐释,其系统化、理论化的水平超过惠栋、张惠言。焦氏在《易通释叙目》中说:“其商瞿所受,杜田生所传,散见于孟喜、京房、郑康成、荀爽、虞翻之说,不绝如缕。惜乎汉魏诸儒不能推其所闻以详发圣之蕴,各持其见,苗莠杂糅,坐令老庄异端之流出而争之矣。”视汉代搞阴阳灾异五行,以纳甲、爻辰、卦气、旁通等解《易》的孟喜、京房、郑玄、荀爽、虞翻之流为孔子易学的正传,有意混淆汉代象数易学与孔子义理易学的界限,影响之坏,可想而知。



焦氏与惠栋、张惠言不同之处是他对汉易并不囿固接受，他批判了汉易的许多东西。如卦变、半象、两象易、纳甲、纳音、卦气、爻辰诸说皆在他抨击之列。但是焦氏传的依然是汉易的东西，而且更糟的是他把明明是汉易的东西说成是他从经文传文中实测出来的，即得之于《周易》本身。他在《易图略叙目》中说，“余学《易》所悟得者有三，一曰旁通，二曰相错，三曰时行。此三者皆孔子之言也”。“比例之义出于相错，不知相错则比例之义不明”。“升降之妙出于旁通，不知旁通则升降之妙不著”。“变化之道出于时行，不知时行则变化之道不神”。升降、旁通，与汉人讲的没什么两样。至于时行、相错、比例，表面上好像与汉易不同，就其本质看，实与汉易无异。只是借用孔子《易传》中的几个词语为名，自作了些新花样以解《易》，自以为得孔子之义，其实是他的杜撰。所谓“相错”，不过也是用彼一卦解此一卦，例如他说《家人》(䷤)、《解》(䷧)即《丰》(䷶)、《涣》(䷺)之相错〔《丰》(䷶)、《涣》(䷺)之上下体相互交错而成《家人》(䷤)、《解》(䷧)〕，所以《丰》卦称“蔀其家”。《鼎》(䷱)、《屯》(䷂)相错为《噬嗑》(䷔)，噬嗑食也，故《鼎》卦称“雉膏不食”。所谓“比例”亦同此，例如他说《睽》(䷥)二之五为《无妄》(䷘)，《井》(䷯)之《噬嗑》(䷔)五亦为《无妄》(䷘)，故《睽》之“噬肤”即《噬嗑》之“噬肤”。《坎》(䷜)三之《离》(䷄)上成《丰》(䷶)，《噬嗑》(䷔)上之三亦成《丰》(䷶)，故《丰》之“日昃”即《离》之“日昃”，《丰》之“日中”即《噬嗑》之“日中”。焦氏之相错、比例以及旁通、时行，与汉人之卦变、互体、旁通、半象、升降等等相比，其曼衍不经的程度有过之而无不及。焦氏这么搞，比汉人要自觉得多，危害也大得多。正如他在《易图略》中说的：“说《易》者执于一卦一爻，是知五雀之俱重，六燕之俱轻，而不知一燕一雀交而适平，又不知两行交易遍乘而取之，宜乎左支右屈，莫能通其义者也。”解此卦不在此卦求索，而于他卦苦苦搜寻，

当然不是孔子治《易》的方法。阮芸台说他“石破天惊”，王伯申说他“凿破混沌，扫除云雾”，实在不当得很，都因为只见他的表面，未见他的内里。梁启超著《中国近三百年学术史》说“里堂之学不能叫做汉学，因为他并不依附汉人；不唯不依附，而且对于汉人所纠缠不休的什么飞伏、卦气、爻辰、纳甲之类一一辨斥”。评价甚高，殊不知焦里堂一面批评了汉易，一面又继承了汉易，看上去颇见创新，实则不曾离开汉易窠臼一步。

在上述惠、张、焦三家回头搞汉易之前，清初曾有几位有识见的学者著书批判宋人图书之说，其功劳不容泯灭。他们是黄宗羲、黄宗炎和胡渭。

黄宗羲，字太冲，号梨洲，浙江余姚人，著有《易学象数论》六卷，《四库全书》收入。前三卷论河图、洛书、先天、方位、纳甲、纳音、月建、卦气、卦变、互卦、筮法、占法，附加原象，为内篇，全部论象。后三卷论太玄、乾凿度、元包、潜虚、洞极、洪范数、皇极数以及六壬、太乙、遁甲，为外篇，全部论数。基本观点是说作《易》的圣人用象揭示思想给人看，《易》象止有八卦、六爻、象形、爻位、反对、互体、方位七种，后人搞的纳甲、动爻、卦变、先天四者是伪象。这个观点大体上是对的。黄氏此书的弱点是对河图、洛书未作彻底的批评，反而据宋人薛季宣之说，以为河图即后世之图经，洛书即后世之地志。《顾命》所谓之河图即后世之黄册。结果非但未能击败陈邵图书之学，倒使对方得据经典以反唇回击。

黄宗羲的弟弟黄宗炎著有《周易象辞》二十一卷，附《寻门余论》二卷、《图书辨惑》一卷，《四库全书》收入。《周易象辞》解释卦辞爻辞全以义理为主，力排宋人图书之学。《寻门余论》力斥图书源于伏牺、藏匿数千年、至陈抟始出之说为不可信。《图书辨惑》说陈抟之图书乃道家养生之术；周敦颐的《太极图说》图掺杂神仙，说假冒《易》道；朱熹从“而”字分析更流于佛家。

胡渭所著《易图明辨》，是扫荡宋人图书之学最有力，最有功，最具水平的一部书。可惜二百多年来如同湮没，未得到应有的重视。书共十卷，《四库全书》收入，《清经解续编》亦收入。书中对河图、洛书、五行、九宫、周易参同契、先天太极图、龙图、易数钩隐图、启蒙图书、先天古易、后天之学、卦变等等做条分缕析、溯本寻源的批评。最后一卷列“象数流弊”一目，总结性地批判陈抟、邵雍之学，从理论上深刻指明义理与象数的关系。

胡氏论《易》，旁征博引而要领显著，观点明确而理据俱足，对易学中的荒唐谬悠之说锋锋利利地批判开来，如同剥笋，步步紧逼，层层深入，使之明明晃晃无处容身；它们究竟是些什么物什，令人看得一清二白，无须置疑。所云道理，最为根本的有以下各点：（一）图书非《易》原有，应一概废弃不用。他说：“《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》，皆不可以无图，唯《易》则无所用图。六十四卦二体六爻之画，即其图矣。白黑之点，九、十之数，方圆之体，复姤之变，何为哉！其卦之次序方位，则乾坤三索、出震齐巽二章尽之矣。图可也，安得有先天后天之别。河图之象，自古无传，从何拟议？洛书之文，见于《洪范》，奚关卦爻？五行、九宫初不为《易》而设，《参同契》先天太极，特借《易》以明丹道，而后人或指为河图，或指为洛书，妄矣。妄之中又有妄焉，则刘牧所宗之龙图，蔡元定所宗之关子明《易》是也。此皆伪书。九、十之是非，又何足校乎！故凡为《易》图以附益经之所无者，皆可废也。”（卷首《题辞》）（二）区分《易》之象数与后人附益之象数的不同。胡氏说：“《易》之所谓象数，著卦焉而已。卦主象，著主数。二体六爻，刚柔杂居者，象也。大衍五十，四营成易者，数也。经文粲然，不待图而明。若朱子所列九图，乃希夷、康节、刘牧之象数，非《易》之所谓象数也。”（《象数流弊》篇）（三）强调《易》之象不同于物象。胡氏说，“‘八卦以象告，爻象以情言’，象者二体六爻之画是也”。

“潜龙牝马等语，若《诗》之比兴，总谓之辞，非夫子之所谓象”。又引项安世语曰“凡卦辞皆曰彖，凡卦画皆曰象”，“故指画为象，非谓物象也。大象总论六画之义，小象各论一画之义，故皆谓之象。其曰天曰龙者，自因有象之后推引物类以明之耳。本称之象，非此之谓也”（同上）。（四）指认《易》非单纯卜筮之书，圣人非专为卜筮而作《易》。胡氏说：“《易》为卜筮之书，与医药种树并称，秦人之见也。”“圣人岂专为卜筮而著一书，使天下后世之人日日端策拂龟听命于鬼神而不务民义也哉！”且谓伏羲、文王、周公、孔子之作《易》经传，其意一致，皆在立人之道曰仁与义。《易》之于人伦日用不可斯须去，上可以穷理尽性，下可以反身寡过，非徒卜筮之书（同上）。（五）视孔子、王弼、程颐为易学之正宗而陈、邵图书之学为别传。胡氏引顾炎武《日知录》说：“夫子未尝专以象数教人为学也。是故出入以度，无有师保，如临父母，文王、周公、孔子之《易》也。希夷之图，康节之书，道家之《易》也。自二子之学兴而空疏之人，迂怪之士，举窜迹于其中，以为《易》，而其《易》为方术之书，于圣人寡过反身之学，去之远矣。”又引黄宗羲《易学象数论》说：“《汉书·儒林传》孔子六传至菑川田何，《易》道大兴。吾不知田何之说何如也。降而焦、京世应、飞伏、动爻、互体、五行、纳甲之变无不具者。吾读李鼎祚《易解》，一时诸儒之说芜秽康庄，使观象玩占之理尽入于淫瞽方技之流，可不悲夫！”“王辅嗣出而注《易》”，“庶几潦水尽而寒潭清矣”，“试读其《注》简当而无浮义，何曾笼落玄旨，故能远历于唐发为《正义》，其廓清之功不可泯也。”“逮伊川作《易传》，收其昆仑旁薄者，散之于六十四卦中，理到语精，《易》道于是乎而大定矣”。“世儒过视象数，以为绝学，故为所欺，余一一疏通之，知其于《易》本了无干涉”。

清代主义理排象数图书之《易》著不止黄氏兄弟和胡氏三家，唯以三家之说最为锋利明通，故扼要评述如上。清代另外亦有采

宋元明义理派易学诸家说解《周易》经传之著作多种,而以李光地主纂的《周易折中》尤为有功于孔子之易学。此书卷首冠以《纲领》,概述作《易》传《易》源流,通论《易》道精蕴、经传义例,指示读《易》之方法,评说诸家说《易》之短长。大体肯定王弼、程颐义理之学,而对汉宋象数之学未做坚决的批评,故大多采取朱熹之说,于义理、象数两派各打五十板。编后附有蔡元定以朱熹名义写的《易学启蒙》,更能说明编者于朱熹之谬说仍不能断然抛弃。但是假若揭开表面文章看其解卦的实质,则知编者委实心在义理,而于象数、图书之学不感兴趣。每观象解卦释爻皆首举朱子《本义》而次以程颐《易传》,然后在“集说”栏目之下列举自汉迄明诸家《易》说。重点在宋元明以义理说《易》诸家。虽首朱熹,名义而已,其指归则在程颐。象数、图书诸家如京房、荀爽、郑玄、虞翻、陆绩、干宝、蜀才、关朗、刘牧、周敦颐、邵雍、朱震、来知德等,偶而亦有所采取,但必有助于训释卦辞爻辞,发明经义。谶纬、互体、卦变、纳甲、爻辰等等全在它摒弃之列,一切支离幻渺之说,咸斥不录。一部官修之书,在以朱熹为圣人,以朱子压孔子的时代,敢于恢复、彰明孔子易学的传统,对汉易不予理睬,对朱熹抬举的陈、邵图书之学予以事实上的批评,实为易学史上的壮举。

清人在弘扬义理派易学,恢复孔子易学传统方面作过许多贡献,然而问题并未解决。《周易折中》、《易学象数论》、《易图明辨》问世已二百多年,学界死死咬定《周易》是卜筮之书,专心于象数、图书的,仍不乏其人,以至于书肆上冒《周易》之名贩算卦之实的末流滥书充斥不绝。

(节选自《孔子新传》,湖南出版社,1991年)

## 《老子》思想与《周易》古经

《老子》五千言的思想源自何处,我看是源自殷易《坤乾》(即《归藏》),不是源自《周易》。理由有三。

### 一

《老子》书中不见首乾次坤的思想,倒是首坤的思想明显居多。这就说明,《老子》思想与《周易》古经不是一路,而与《坤乾》相近。

古代有三部易书,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》,三部易书当然有不同的思想。前两部已不存在,经文是什么内容不可知晓。但是它们和现存的《周易》一个样,都有八卦和六十四卦。有六十四卦,就有卦序问题。有卦序,必然有思想。据古人说,夏易《连山》首艮。首艮有何意义,我们暂且不管。殷易《归藏》,《礼记·礼运》记孔子一段话值得重视。孔子说:“我欲观夏道,是故之杞,而不足征也,吾得《夏时》焉。我欲观殷道,是故之宋,而不足征也,吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义,《夏时》之等,吾以是观之。”体会孔子语意,知《坤乾》反应殷道。据汉人说,《坤乾》就是《归藏》。

孔子所谓殷道是与周道相对而言的。据《史记·梁孝王世

家》说，殷道亲亲，周道尊尊。自君位继承制度而言，殷道亲亲者立弟，周道尊尊者立子。周道太子死立嫡孙，殷道太子死立其弟。从父亲的统系看，应当父死子继，从母亲方面看，应当兄终弟及。“母亲而不尊，父尊而不亲”。<sup>①</sup>可见，殷道亲亲是以母统为种，周道尊尊是以父统为重。《周易》古经首乾次坤，显然以父统为重。《坤乾》，顾名思义，无疑以母统为重。两部易书，一个重父统，一个重母统，《老子》五千言的思想接近哪一个呢？显然接近《坤乾》。有人强调《老子》五千言重母、牝、雌，与《周易》古经之《坤》卦思想一致，所以《老子》接受的是《周易》古经的思想。这样说，我以为不对。应当看《坤》卦在六十四卦中占怎样的地位。犹如看中国封建社会对待女人的态度，不可因为中国当时除男人之外还有女人而且有些女人很优秀，就以为中国封建社会是女权社会。只看有女人不行，重要的是看女人的处境和地位。看《周易》重视什么不重视什么，道理也是一样。说《坤》卦，就要看《坤》卦在整个六十四卦中的地位。《坤》卦与《乾》卦并列，共同居首，《坤》则处《乾》之后。《乾》卦辞讲“元亨利贞”。不管怎么训释这四个字，这四个字简单明确是显然的。而《坤》卦辞则复杂得多，讲“利牝马之贞”，讲“先迷后得主”等等。都是说坤与乾比，好像牝马，牝马在马群中要受未骊牡马的管制和呵护，而且一切都居于未骊牡马之后，一定不要抢到它的前面去。总之，《周易》古经，乾坤两卦是彼此相对而言的，不可以分开理解。有人因此说乾坤看上去似两卦，实是一卦，是有道理的。

《周易》古经这乾先坤后的思想，与《老子》不同。《老子》是“我有三宝……三曰不为天下先”（《老子》第六十七章）。“人皆取先，己独取后”（《庄子·天下》）。《老子》讲的居后是有普遍意义的。他主张居全天下之后，不管别人如何，自己决不争先。《周易》坤卦讲居后不争先有针对性，它不说不为天下先，仅仅说不为

乾先。它对乾而言,绝对居后。此一不同。《老子》五千言中明显有贵母、守雌的思想,《周易》古经六十四卦哪里有贵母的意思!它讲“利牝马之贞”(《坤》卦辞)、“畜牝牛吉”(《离》卦辞),只是言及而已。根本没有《老子》所言“谷神不死,是谓玄牝,玄牝之门,是谓天地根”(第六章)的意思。此二不同。

高怀民先生《先秦易学史》说:“孔子的一生表现了乾之健,老子的一生表现了坤之顺。”(该书第325页)这话就孔老两人一生的实践而言,可以说有一定道理。但如果就两人思想而言,则似可商榷。孔子乾之健、坤之顺都一样地强调,不分轻重而且言行一致。《老子》强调“柔弱胜刚强”,乍看,好像强调坤顺,然而仔细一想则又不然。如果《老子》以为坤应该顺乾,则“柔弱胜刚强”一语就该说成“柔弱顺刚强”。既然说“柔弱胜刚强”就是认为柔弱作为一方,应该也能够战胜刚强之另一方。这哪里是《周易》古经六十四卦的思想!六十四卦之《乾》、《坤》两卦,两条卦辞,十二条爻辞,一条用九、一条用六,都是在讲乾与坤的关系,告诫人们乾坤两种精神都要有。绝不讲谁战胜谁的问题。还多少有一点崇乾抑坤的意向。《老子》强调柔弱、谦卑、居后,与《乾》《坤》两卦的思想根本不同。所以我觉得高先生说孔子一生乾健,老子一生坤顺,不甚妥当。若说孔子一生乾坤,老子一生坤乾,庶几近之。

## 二

《老子》的辩证思维模式属于与《周易》古经不同的另一类。中国古代的辩证思维模式是只有一种,还是有多种。我看不是一种,而是两种。一种在六经尤其《周易》古经中,后来由孔子及早期儒家继承、发扬下来。另一种就是《老子》五千言中的。前者,说一千道一万,归根结底就是孔子和子思、孟子发挥的“中”的哲



学。“中”哲学最早始于尧舜时代的“允执其中”，<sup>②</sup>然后是殷商之际完成的《周易》古经六十四卦。然后是孔子道中庸，子思讲中和，孟子说权，完成“中”哲学体系。“中”哲学，说穿了就是辩证思维的一种中国模式。它的特点有二，一是对立统一，包括一分为二，合二为一，物极必反三个意思。二是时中。前一个特点是《易》、《老》共同的。后一个特点，却只见于儒家承传的六经，特别是《周易》古经之中。时中，以承认变化为前提。时就是变化，有变化才有中与不中的问题。《周易》是讲变化的书。这是古今人所公认的，不须证明。《系辞传》不论是什么人作的，它说“易之道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”一段话，谁也不能说它讲的不是《周易》六十四卦的实际情况。

《老子》五千言恰好相反，它虽然也讲变化，但是它反对时中。强调在任何时空条件下都要守柔、居后，即在事物对立的两个方面中死丁丁地坚守一个方面。例如《老子》说：“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”（第六十七章）“强大处下，柔弱处上”（第七十六章）“见小曰明，守柔曰强”（第五十二章）“重为轻根，静为躁君”（第二十六章）“清静为天下正”（第四十五章）“致虚极，守静笃”（第十六章）“知其雄，守其雌，为天下溪”（第二十八章）“众人昭昭，我独昏昏。众人察察，我独闷闷”（第二十章）乃至力主“抱一”（第二十二章）、“抱朴”（第十九章）、“守柔”（第五十二章）。《老子》五千言最反映他辩证思维特点的是第四十章的两句话：“反者道之动，弱者道之用”。前一句讲事物一分为二之两面相反相成，是变化的动力，这当然是对的。后一句则暴露了老子与人不同之处：强调弱是对立两面之有意义的一面。《吕氏春秋·不二》说：“老聃贵柔。”柔与刚是对立的，既言“贵柔”，就必轻刚。《吕氏春秋》对老子的概括，再恰当不过。《老子》

思维正处于“不可为典要，唯变所适”的反面。正如金景芳先生所说，老子是半截子辩证法。<sup>③</sup>

这样一来，则不能说《老子》五千言的辩证思维方式源自《周易》古经六十四卦。如果按《老子》的思想，以柔为好，则《周易》古经八卦六十四卦也就无从谈起。

若一定想说《老子》五千言的辩证思维模式与《周易》古经一个样，就一定要想办法把《老子》贵柔、守雌、居中、抱一的主张消溶掉，或者给《周易》六十四卦卦爻辞加入类似的内容。而这是无法实现的。

所以，《老子》五千言的辩证思维模式与《周易》六十四卦不是同一类。除此，我们得不出另外的结论。

### 三

关于宇宙生成问题，《老子》的主张也与《周易》古经不是一路。《老子》是这样说的：

道生一，一生二，二生三，三生万物。（第四十二章）

又说：

天下万物生于有，有生于无。（第四十章）

《老子》认为宇宙间一切自“无”产生。“无”是什么？依《老子》的意见，“无”就是“道”。“道”是什么呢？《老子》说：

道可道，非常道。名可名，非常名。无名，天地之始。有名，万物之母，此两者同出而异名。（第一章）

《老子》说，道有两种，同出而异名。一种叫做“非常道”，一种叫做“常道”。非常道是可以名状，有物有形，看的见，摸得到的。如

《庄子·知北游》里讲的“在蝼蚁”、“在稊稗”、“在瓦甓”、“在屎尿”的道。这种道在万物之中。“常道”是不可以名状，无影无踪，看不见，摸不到的。这种道在天地之先。《老子》对于“常道”是这样描述的：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道。（第二十五章）

其上不皦，其下不昧，绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓恍惚。迎之不见其首，随之不见其后。（第十四章）

《老子》想像的这个无名的“常道”，说来说去就是“天下万物生于有，有生于无”的“无”。由此看来，《老子》的宇宙论就是：宇宙天地是被创造出来的。是“无”中生“有”。

《周易》古经六十四卦的宇宙论又是怎样的呢？按照一些人的意见，《老子》思想在《周易》古经影响下形成，则在宇宙论问题上，二者应当大体一致。然而实际上二者大体不一致。

《周易》六十四卦卦爻辞不曾涉及宇宙论问题。可以这样说，《老子》五千言的宇宙论出于它自身，并非受《周易》古经的影响所致。

六十四卦卦爻辞不见宇宙论，但从六十四卦排列看出一些端倪来。它只是从乾、坤开始，一卦接一卦地讲，就是说，《周易》古经只讲“有”。“有”之前是怎样的，它不讲。根本搭不上“道生一，一生二，二生三，三生万物”、“天下万物生于有，有生于无”的边。有人说《老子》五千言思想受《周易》古经影响而成，这在宇宙论上是无法讲通的。

有人说《周易》古经影响《老子》，《老子》影响《易传》。画出《周易》古经—《老子》—《易传》一条线。如果事实如此，则《老子》的宇宙论一定影响到《易传》。可是《易传》的宇宙论完全是另

一样。《系辞传》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”这话既是讲八卦生成的过程，也是讲万物生成的过程。《系辞传》讲万物生成始于太极。太极之前是什么，它不讲。太极相当于《老子》讲“一生二”的“一”，“有生于无”的“有”。如果《老子》没说“道生一”，没说“有生于无”，就与《系辞传》讲的“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”一段话一致了。那样，说《易传》受《老子》影响，还可以成立。

《序卦传》的宇宙论和《老子》也明显不同，更加证明《周易》经传与《老子》实非一路。《序卦传》说：“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物。”“有天地然后有万物，有万物然后有男女。”这两句话与《系辞传》“《易》有太极，是生两仪”意思相同，都说天地不是无中生有生出来的。它根本不符合《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”之意。

《周易》经传宇宙论讲“有”不讲“无”，《老子》讲“有”又讲“无”。后世学者有人早已注意到这一明显差别。宋人张载说：“大易不言有无。言有无，诸子之陋也。”<sup>④</sup>意谓《周易》经传宇宙论与《老子》是不一样的。

但是，也有人把不同的两者混同起来。周敦颐画《太极图》，作《太极图说》，给《周易》太极之上画出一个无极来。《太极图说》曰：“无极而太极。”《系辞传》本来是说：“易有太极，是生两仪”，而周氏平添一个“无极”。于是就和《老子》“有生于无”、“道生一”合流了。朱熹赞成周敦颐，作《太极图说解》，为周敦颐打圆场。而程颐取另一种态度。程颐是周的弟子辈，可是从来不言《太极图》与《太极图说》之事，仿佛不知道。想必是不赞成周氏“太极”之上架“无极”的作法。

可见，古人已经注意《易》、《老》不同。有人想把《易》、《老》混合为二的努力一直未曾取得成功，却也一直不曾歇息，20 世纪

以来《易》、《老》合流的势头愈演愈劲，至 90 年代孔子、儒家几乎要被赶出易学领域，以至于竟有人一步步把《周易》划归道家，第一步把孔子与《易传》剥离开来，第二步把《易传》划归道家，第三步把《易经》也划归道家，建构所谓道家易。目前正进行第三步。<sup>⑤</sup>其方法大体有三，一是置《易传》于不顾，解《经》另起炉灶。二是肢解卦爻辞的整体意义，一词一句地与《老子》挂勾。三是对待《易传》的态度，很像《乾》卦的“龙”，变化无定。先说“以传解经”不对，要严分经传。一边断定《易传》的思维方式就是道家思维方式，一边大讲《彖传》的“大哉乾元，万物资始，乃统天”和“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”。且夸奖说这样讲“元”字是对《周易》古经“元”字的创造性诠释。于是“元亨利贞”到底该不该讲成“大顺通，有利于占问”，经传到底该不该严分，就是问题了。

把《周易》经传思想体系主要划归道家，还有一道障碍，就是《庄子·天运》记孔、老的一段话：

孔子谓老聃曰：“丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，自以为久矣……”老子曰：“……夫六经，先王之陈迹也，岂其所以迹也！今子之所言，犹迹也。”<sup>⑥</sup>

孔子对老子当面说，他治《易》经已经很久了，不见效果，老子当面承认《易》是孔子研究的东西。《庄子》书寓言居多，但是说孔子治《易》经的事不至于是假。连老、庄自己都承认《易经》是孔子研究的东西。这条材料对于把《周易》古经六十四卦对孔子的影响改归对老子的影响十分不利。

今之学者有思考周全者也提出与此有关的想法，也构成持《周易》古经影响《老子》、《老子》影响《易传》主张的一道障碍。台大教授黄沛荣先生说：

吾人研究《易》、《老》关系，于《老子》与《易传》确实存在

某种关系,亦不可自行认定,而须再作另一层面之考察。《易传》为说《易》之作,对于卦爻辞之义蕴,自应予以阐发;换言之,影响《易传》最大者当为卦爻辞矣。是以若将某些《老子》、《易传》同受卦爻辞影响之处,误认为《易传》受《老子》所影响,势必似是而非。

黄先生接着又说:

以《谦》卦为例,其谦道思想一方面为《老子》所吸收而成为其哲学之一环,另一方面,《谦·彖》既为《谦》卦之传,则其申明《谦》卦之义乃理所当然,自不必由《老子》转化,且《谦·彖》之用语亦无承袭《老子》之迹象。<sup>⑦</sup>

黄先生书原则上是赞同《老子》思想与《周易》古经有关联的,但他考虑周全,不把话说绝。他承认《易传》有直接受《周易》古经影响的合理性与必然性。在这一点上我赞成黄先生。读黄先生书,我更加坚信,《老子》思想并非源自《周易》古经。《老子》必不是《周易》古经与《易传》之间一座必经的桥梁。

①《礼记·表記》。

②见《论语·尧曰》。

③金景芳:《知止老人论学》第114页,东北师大出版社,1996年。

④张载:《正蒙·大易》。

⑤陈鼓应:《乾坤道家易诠释》,载《中国哲学史》2000年第1期。

⑥郭庆藩:《庄子集释》第2册,中华书局,1961年,531页。

⑦黄沛荣:《易学乾坤》,台北大安出版社,299—230页。

(2000年在台湾东海大学哲学系演讲,2001年刊于《东海哲学研究季刊》和《周易研究》第2期)

## 《易传》与《老子》是两个根本不同的思想体系

——兼与陈鼓应先生商榷

—

陈鼓应先生在《〈易传·系辞〉所受老子思想的影响》一文(载《哲学研究》1989年第1期)中说:“《老子》这本书在哲学史上第一次有系统地建立了一套完整的形而上学体系及独特的人生观。其自然观的形成,可上溯《易经》而下启《易传》,并成为《易传》哲学思想的主要骨干。”又说:“老子哲学与《易传·系辞》的内在联系,表现在两个最重要的方面:就其哲学内涵来说,是天道观;就其思维方式来说,是辩证法思想。而这两个哲学领域中的重要部分,在孔子学派那里是一个空白。因此我们可以断言,就严格哲学观点而言,《易传·系辞》是较近于道家系统的著作。”陈先生特别强调《易传》在宇宙观和方法论这哲学的两个重要方面较近于道家系统,但是接下来并未做深入的论证,只是在哲学范畴、概念和命题上将《易传》与老子思想做了一般性的直接对比,指出它们的某些表面的相似之处。这是不能令人信服的。

就天道观来说,《易传》与《老子》的确有相同之处。《易传》的

《系辞传》说“生生之谓易”，又说“易与天地准”，“易无思也，无为也”，“天地设位而易立乎其中矣”，易“明于天之道而察于民之故”，都是肯定天地与易一样，是一个生生不息的运动变化的过程，而且是真实存在的，不是虚幻的。《易传》所看到的天完全是自然之天，不是主宰之天。《老子》的天也是自然之天。它讲“天地不仁，以万物为刍狗”，显然认为天地是没有意志的自然之物。《老子》中“天道”一词多次出现，如“天之道，利而不害”，“天之道不争而善胜”，“功成名遂身退，天之道”，“天之道其犹张弓与？高者抑之，下者举之。有余者损之，不足者与之。天之道损有余而补不足也”，等等，无不把天道看成是自然规律，完全否定了主宰之天。可见，在承认天道即自然规律，否定主宰之天这个问题上，《易传》与《老子》的观点基本一致。

但是，在宇宙原始是什么这个哲学的基本问题上，《易传》与《老子》却表现出它们观点的截然分歧，属于根本不同的两个思想体系。《易·系辞传上》说：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”古人对这四句话的解释颇多歧义，而以为这四句话是讲宇宙原始及万物生成过程和八卦在产生与形成中所经历的几个阶段，最为通达可信。以这两个角度理解这四句话，最关键的一点是如何解释“太极”。“太极”是什么，汉人已经讲得比较清楚，郑玄说：“极中之道，淳和未分之气也。”虞翻说：“太极，大一也，分为天地，故生两仪也。”许慎的《说文解字》解释一字说：“惟初太极，道立于一，造分天地，化成万物。”这些理解都符合《易传》的原意。那么《易传》的太极究竟是什么呢？金景芳先生说：“太极就是太一，这个一是整体的一，绝对的一。”（金景芳：《周易讲座》，第63页）张岱年先生说：“太极即是天地未分的原始统一体，《系辞上》以太极为天地的根源，这是一种朴素的唯物论观点。”（张岱年：《中国哲学发微》，第374页）按照汉人和两位老前辈的理解，



《易传》所说的太极是宇宙在天地未分时的一种混沌状态,一种存在的状态。《易传》把宇宙的根源追溯到太极,而且只追溯到太极,太极之前是什么,它不讲了,于是它就否定了世界是被创造出来的说法。因此我们可以说,太极是《易传》的最高范畴。在思维与存在孰是第一性这个基本问题上,《易传》显然肯定存在具有决定性的意义。我不想分析和评价《易传》的哲学性质,我只想说明《易传》作为一部哲学著作,作为一个完整的思想体系,它有自己的特点,它的宇宙论讲到太极为止,它不讲太极之先还有什么别的,所以太极才称作太极。陈鼓应先生强调“太极”一词最早见于《庄子·大宗师》“在太极之先而不为高”,断定《系辞传》的太极概念来自《庄子》,这是不能令人信服的。张岱年先生说,《系辞传》讲“《易》有太极,是生两仪”,以太极为最高的实体,而《庄子·大宗师》说:道“在太极之先而不为高,在六极之下而不为深”,“这显然是不承认太极是最根本的,而把道凌驾于太极之上。这是对于‘《易》有太极’的反命题。所以,《系辞》的这部分文字应在《庄子·大宗师》之前。”(《中国哲学发微》,第370页)张先生的论证实足可信,因为思想发展的一般规律,反命题总是产生在正命题之后。退一步说,纵然《易传》的太极一词是采自《庄子》,那又能说明什么呢?充其量只能证明孰先孰后。谁采用谁一个词并不重要,重要的是看它们用这个词构成了怎样的命题。《系辞传》明明说“《易》有太极”,以为宇宙的本根是太极,《庄子·大宗师》明明说,道“在太极之先而不为高”,以为在太极之先还有个道,怎么能说《系辞传》“无论在那一种意义上都与道家思想相合”!陈先生又说,太极是指宇宙本体,《庄子·天下》称之为太一,这当然是对的。但接着却说太极“也就是老子的道”,这就令人费解了。《庄子》与《老子》是一家,如果道与太极是同一个概念,《庄子·大宗师》为什么还要特别描述道“在太极之先”?庄子是思想大家,无

论如何不至于在如此要紧的问题上发生逻辑混乱。

现在看看老子。老子哲学的最高范畴是道,这是《老子》书自身表白得一清二楚的,也是大家公认的。那末,老子的道是什么,是不是就是太极呢?从《老子》书自身看,显然不是。《老子》第四十二章说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”第四十章说:“天下万物生于有,有生于无。”一是天地混沌未分的统一体即《易传》所说“《易》有太极”的太极。二是天地,亦即《易传》所说“是生两仪”的两仪。三是阴阳和冲气。《老子》的“一生二,二生三,三生万物”,“天下万物生于有”这些话与《易传》的“《易》有太极,是生两仪”的说法一样,没有区别。问题在于老子在一的前头加上一个道,说“道生一”,在有的前头加上一个无,说“有生于无”,等于用一个反命题将《易传》的“《易》有太极”的正命题否掉了。《易传》说宇宙的本始是有,是太极。《老子》说宇宙的本始不是有,有的前头还有无;不是太极,太极的前头还有道。《老子》与《易传》在哲学的基本问题上不仅不一致,而且是根本对立的。

那么,老子的道究竟是什么呢?《老子》第一章开宗就提出“道可道,非常道”的命题,它实际上在告诉人们它那里的道不是一个概念,而是两个概念。一个道是非常道,是“可道”之道,即可以言说之道。另一个道是常道,不“可道”之道,即不可言说之道。不可言说之常道就是四十二章“道生一”,二十五章“天法道,道法自然”中的道。可以言说的非常道就是七十三章“天之道不争而善胜”,七十七章“人之道则不然,损不足以奉有余”,八十一章“圣人之道,为而不争”的道。这可以言说的非常道乃是存在天地万物之中的具体的道,这种道与德结合在一起。非常道与德的关系,《管子·心术上》讲得最为明晰,深得《老子》的精义。它说,“虚无无形谓之道,化育万物谓之德”,“德者道之舍,物得以生”,“故德

者得也，得也者，其谓所以然也。无为之谓道，舍之之谓德，故道之与德无间，故言之者不别也。间之理者，谓其所以舍也。”这个舍与“神不守舍”的舍同义，是房舍的意思。非常道兼德而言，是有舍的，而且与舍不能分开。也就是说它寓于世间各种事物之中。每一种事物都是自己的特殊的道与德的统一。各种事物是可变的，可言说可名状的，有规定性的，因而各种事物所赖以存在的道与德，即它的内容与形式的统一，也是可变的，可言说可名状的，有规定性的。《庄子·知北游》讲的“在稊稗”，“在瓦甓”，“在屎溺”的每况愈下的道，就是这种兼德而言的非常道。《老子》书中特别强调道与德的问题，《庄子》、《管子》亦然，司马谈《论六家要指》因此径称之为道德家。《易传》则不然。《易传》尽管也讲道讲德，但却与老、庄有两点根本不同。第一，《易传》所讲的德或指人的修养，或指事物的特点，与《老子》的德是不同的概念。这样的德概念在《易传》里俯拾即是，举不胜举，前者如《系辞传下》的“利用安身以崇德也”，“穷神知化，德之盛也”以及“履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也”等等，后者如《系辞传上》的“蓍之德圆而神，卦之德方以知”以及《系辞传下》的“天地之大德曰生”等等，这些“德”全不是像老、庄那样在作为道之舍的意义上所讲的德。第二，《易传》与老、庄讲道讲德所要达到的目的截然不同。《老子》三十八章说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”它讲道讲德是为了让人去掉仁、义、礼等修养，以见素抱朴，绝圣弃智，去知与故，回到赤子婴儿般的自然状态，即所谓“为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为”。《易传》讲道讲德是为了让人们“进德修业”（《乾·文言》），“反身修德”（《蹇·大象》），“日新其德”（《大畜·彖传》），不断加强自身品德修养，即《老子》所不取的“为学日益”。陈先生说《系辞传》中的“道”、“德”概念与老庄思想是同一系统的，实有再作讨论之必要。

以上所说是《老子》的非常道。《老子》的常道是什么呢？常道是《老子》的最高范畴，是宇宙本体，它是不可道之道。虽然不可道，《老子》还是尽可能地描述了它的性状。三十二章：“道常无名。”四十一章：“道隐无名。”无名即没有规定性。没有规定性，所以不可名状。二十五章说：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，故强字之曰道。”十四章说：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”二十一章说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。”不管这个道的哲学涵义是什么，它没有舍，不兼德，超然天地万物之外而寂寥独立，它只有一个，没有匹配，它不仅在天地之先，依《庄子·大宗师》之说而且在“太极之先”，是毫无疑问的。它是宇宙之本始，而且实际上也是老子虚构出来的东西。这样涵义的常道乃道家所独有，《易传》里是绝对没有的。《易传》屡言天道、地道、乾道、坤道、人道、家道、妻道、臣道、君子道、小人道、天地之道、日月之道、穷道、从道、一阴一阳之谓道，等等，都是兼德有舍，寓于具体事物之中的具体的道，亦即《老子》书所说的非常道。《易传》没有一个道字具有宇宙本体的意义。《易传》的最高范畴是太极，太极才是宇宙本体。《易传》使用的一切概念都在太极之下。

总之，老子的道有宇宙本体和事物具体规律两个哲学涵义。前者是常道，后者是非常道。常道独立而不兼德，非常道兼德有舍与道合一。《易传》只言非常道，不言常道。老子言道言德意在引导人们见素抱朴，回归自然，达到“为道日损”的效果。《易传》所言之德是指人的修养而言，意在鼓励人们加强修养，利用安身，达

到《老子》所反对的“为学日益”的效果。《易传》与《老子》在道与德的问题上显然是对立的，因而言《系辞》中的道、德概念与老庄思想是同一系统，看不出有什么立得住的根据。

## 二

《易传》作为一个完整的思想体系，它与老子之根本对立，还反映在它们对待祭祀与鬼神的不同态度上。在宇宙论问题上，《老子》虚构出一个道来作为宇宙本体，它的这个道创生宇宙，但是“生而不有，为而不恃，长而不宰”（五十一章），道是自然无为，没有意志，没有意识的，它是宇宙的本体却不是宇宙的主宰。因此《老子》不言鬼神上帝，也不给鬼神上帝留下任何余地。《老子》仅仅在五十四章偶尔一次言及“祭祀”一词，其文曰：“善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。”此处使用祭祀一词，不过是比喻善建者与善抱者能够子孙繁盛，世继不断而已，并非肯定和提倡祭祀。老子认为世间一切皆是“道生之，德畜之，物形之，势成之”，“万物莫不尊道而贵德”（五十一章），心中自然没有上帝鬼神的地位。况且老子追求的人生目标是通过“损之又损”的途径，去甚去奢去泰，去仁义礼智，守静守柔，无欲无争，达到昏昏沌沌的婴儿状态，没有必要求助于上帝鬼神。换言之，上帝鬼神在老子那里派不上用场。老子是一个清白可辨的无神论者。

在宇宙论上，《易传》提出物质性实体太极作为宇宙的本体，其《序卦传》又明确表述出“盈天地之间者唯万物”的命题，从而形成了它的唯物论的哲学体系。同样，在理论上也是排除了上帝鬼神的。《系辞传上》说：“阴阳不测之谓神。”《说卦传》说：“神也者，妙万物而为言者也。”这两个命题赋予神以新的涵义。事物运动变化的内因是阴阳两个对立面的相互转化，在相互转化的过程中，阴

阳两在,不易测知,表现出一种人类无法穷尽的极端复杂性,这就是神。由此可见,《易传》是唯物论的著作,又是无神论的著作。《老子》与《易传》都是无神论的著作。在无神论这一点上,二者相同。

然而《易传》肯定甚至提倡以上帝鬼神为对象的祭祀。例如《鼎·彖传》说:“圣人亨以享上帝,而大亨以养圣贤。”《豫·大象》说:“先王以作乐崇德,殷荐之上帝,以配祖考。”《涣·大象》说:“先生以享于帝,立庙。”《彖传》说:“王假有庙。”《既济》九五《小象》:“东邻杀牛,不如西邻之时也。”《震·彖传》说:“出可以守宗庙社稷,以为祭主也。”《升》卦六四《小象》说:“王用亨于岐山,顺事也。”《损·彖传》说:“曷之用,二簋可用享,二簋应有时。”这些全是讲祭祀上帝鬼神的。《易传》在理论上不承认上帝鬼神的存在,却又肯定祭祀,这是它与《老子》的一个重要差别,在比较《易传》与《老子》的时候,这个差别是忽略不得的。《易传》是《易经》的传,它为解释《易经》而写作;它的既不信上帝鬼神却重视祭祀的自我矛盾,在《老子》那里寻不到一点踪迹,因此我们可以断言,《易传》的哲学观点理所当然地直接来自《易经》,《老子》不是它们的中介环节。

《易传》既在理论上排除上帝鬼神的存在,又在实际上重视祭祀,表面看来,它似乎摇摆于无神论与有神论之间,其实不是。《易传》在哲学上是很坚定的唯物论和无神论,它重视以上帝鬼神为对象的祭祀的原因,它自己已经讲明白了。《观·彖传》说:“观天之神道而四时不忒。圣人以神道设教而天下服矣。”观是有以示人,使人景仰的意思。天之神道用四时不忒示人而使人信服。《易经》原本是卜筮之书,统治者以此卜筮之书即神道来教化天下之人,天下之人莫不来服。《易传》很推崇《易经》可以被统治者用以设教的作用,认为以神道设教来治理百姓,比其它任何办法都有

效。《系辞传上》说：“神以知来，知以藏往，其孰能与于此哉！古之聪明睿知神武而不杀者夫！”利用卜筮这个神道来设教，以教化百姓，使之服从统治，只有那些聪明睿知神武而又不轻开杀戒的统治者能够做到。卜筮是神道，祭祀也是神道。利用卜筮，重视祭祀，就统治者来说，不过是为了“以神道设教”而使人民服从统治而已。对于上帝鬼神，统治者心中实在并不信，真正相信而受愚弄的是普通百姓。后来的荀子对个中道理看得更清楚，《荀子·天论》说：“雩而雨，何也？曰无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。”

知道了《易传》重视祭祀即以神道设教的个中奥秘，我们就不能不承认《易传》的思想实与《老子》无涉。《易传》讲祭祀，祭祀是一种与质相对立的文的行为，与讲究见素抱朴的《老子》恰好处在对立的地位。祭祀的目的是通过“以神道设教”的手段实现政治统治，而《老子》追求的“小国寡民”社会，需要的是统治者自然无为，使老百姓自正自化，上下全趋于返朴归真，任何形式的教化都是《老子》思想所不能容忍的。“以神道设教”的思想是对《老子》的对立而绝不是汲取。

### 三

陈先生说《易传》的辩证思想多来自道家老子，认为《易传》的辩证思想方法和《老子》辩证法显然是同一系统。我则以为不然。在古代，两个哲学家或者两部哲学著作在某一哲学领域尤其在思维方法方面有某些相近、相似之处，是常见的事，既然它们都发现了客观辩证法的某些原理并且运用这些原理观察世界，那末发生观点接近甚至相同的现象，实属必然。重要的是要看看它们有没

有相异之点。

《易传》是《易经》的传，它的目的是解释《易经》。它的思想应当说主要来自《易经》，是《易经》思想的发掘和发挥。事实上正是如此。《易经》已经用辩证的方法观察世界、说明世界。《易经》是讲矛盾的书。《庄子·天下》说“《易》以道阴阳”，可谓一语破的，一句话就说到了要害处。整个儿一部《易经》就是讲阴阳的，离开阴阳，则《易经》便不复存在。阴阳是《易经》的基础。八卦、六十四卦都由阴阳构成。筮法讲的奇数偶数也是阴阳。有人说《易经》不讲阴阳，因为里边未见阴阳二字。其实阴阳只是名的问题，有了表达对立统一的实，取名什么都一样，天地、奇偶、正负，全是阴阳的同义词。《易经》既然讲阴阳，讲矛盾，就必须讲变化，因为阴阳在变化中显现出来，变化在阴阳对立统一的过程中进行。《易经》用两两比邻，不反则对的六十四卦表现变化中的世界，而且将变化看成过程。六十四卦从乾坤开始，至既济未济结束，代表事物发展的一个大过程。这个大过程实际上是乾坤亦即阴阳变化的结果。既济之后有未济，表明变化永远不会终止，旧过程结束正是新过程的开始。一卦代表一个时代，一爻代表一个时代中的一个发展阶段。一卦从初至上达到穷极的程度，于是新的一卦开始。《易》的辞中也不时地直接表达出关于对立统一及转化的思想。例如《泰》九三“无平不陂，无往不复”，《坎》九五“坎不盈，祇既平”，《否》九五“其亡其亡，系于苞桑”，就是极典型的例子。自讲变化的角度看，司马迁说“《易》以道化”，一个“化”字便道出了《易》的本质，是讲得准的。程颐《易传》序说：“易变易也，随时变易以从道也。”讲得更明白透辟。

但是《易经》是卜筮之书，它用言语直接表达辩证法观点的地方毕竟不多，它用以观察、说明世界的辩证的思维方法可谓尽在不言中。经过孔子作《易传》，《易经》的辩证思想才被系统地发掘出



来。《易传》讲辩证法源自《易经》又高过《易经》。《易经》的辩证法是含而未放的苞，《易传》的辩证法是盛开的花。《易传》是一部素朴而高明的辩证法著作，我们把它叫做古代的矛盾论，实未尝不可。《易经》用象与数把世界模拟成为变化不止的过程，《易传》则据以概括为“天地之大德曰生”、“生生之谓易”。生是变化、发展。生生是说变化、发展的普遍性、永恒性。《易经》把变化中的天地万物一概分为阴阳两个部分，而以为一切的变化无非是阴变阳，阳变阴，阴阳交迭，相互作用的结果，《易经》则提炼为“刚柔相推而生变化”，“一阴一阳之谓道”诸命题，把《易经》中被卜筮的外壳包裹着，隐晦难晓的关于对立统一是事物变化的根本规律的思想，用真正的哲学语言，明快而准确地表达出来了。肯定变化的普遍性，永恒性，肯定统一物永远分为阴阳两个部分，两个部分相互对立和转化。永远是事物变化的原因，这就是《易传》的辩证法，当然也是《易经》的辩证法。

《老子》的辩证法与《易传》当然有相同之处，《老子》也讲事物双方的对立与转化，书中随处可见有无、难易、长短、高下、先后、善恶、美丑、智愚、损益、荣辱等等对子，并且概括为“万物负阴而抱阳”。这个命题与《易传》的“一阴一阳之谓道”是相似的，这无须证明，大家都会承认。问题在于《老子》提出的“反者道之动”和“弱者道之用”这两个命题是《易传》所没有的。“反者道之动”，事物不可避免地要走向自己的反面，这是万事万物的普遍规律。《易传》虽然也有这种思想，例如《系辞传下》说：“危者安其位者也，亡者保其存者也，乱者有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”但是仍停留在讲实际问题的水平上，未能上升到抽象的理论高度。《老子》为了充分表述它的事物总要走反面的观点，在“反者道之动”之外还提出一些较为具体的命题作为补充。《老子》说，“正言若反”，“大直若屈，

大巧若拙，大辩若讷”，“正复为奇，善复为妖”，“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”，事物的正面中包含着反面，肯定中包含着否定，甚至于正面、肯定的东西通过反面、否定的形式表现出来。这是一个极深刻的观点。“辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含着对现存事物的否定的理解。”（《马克思恩格斯选集》第2卷，第218页）《老子》的辩证法正是具有如此的特征。从常识的角度看，直就是不屈，巧就是不拙，它却说：“大直若屈，大巧若拙。”曲就是不全，枉就是不直，洼就是不盈，敝就是不新，它却说：“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新”，意谓曲就是全，枉就是直，洼就是盈，敝就是新。《系辞传下》讲“日往则月来，月往则日来，日月相推则明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推则岁成焉”，只是说日月寒暑是交替相推的，实没有肯定之中包含着否定的意思。如果我指出的二书之间的这一差别能够成立的话，那末，我们便不好说，在辩证法领域里，《老子》在《易经》与《易传》之间起着承先启后的作用。

《老子》最具特色的辩证法命题是“弱者道之用”。这个命题告诫人们，柔弱可以延缓反的到来，最为重要的是守住柔弱的地位。这个命题所揭示的思想在《老子》书中几乎无处不在，可谓全方位表达。“如致虚极，守静笃”（第十六章），“夫唯不争，故天下莫能与之争”（第二十二章），“静为躁君”（第二十六章），“柔弱胜刚强”（第二十六章），“道常无为而无不为”（第三十七章），“天下之至柔，驰骋天下之至坚”（第四十三章），“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”（第七十八章），等等，无不强调守柔守静，以后退为上。这是道家思想的最为醒目的特色，它甚至比尊道贵德更令人瞩目，在人们的心中，老子之所以为老子，道家之所以为道家，以此。《吕氏春秋·不二》说：“老聃贵柔。”《荀子·天论》说：“老子有见于屈，无见于伸。”《汉书·艺文志》说：道家者流“清虚以自

守,卑弱以自持”。古人一致指出老子和道家辩证法的这一特点,当非偶然巧合。老子的“反者道之动”、“正言若反”的命题正确地指出物极必反,事物总要走向自身的反面的道理。然而不幸的是,他的辩证思维到此为止,未能再前进一步。他看到了肯定的东西要转变为否定的东西,却不知任何否定都不是简单、空洞、一刀两断的否定,否定的东西实含着先前肯定的东西,否定的东西与先前肯定的东西是联系着的,是统一的。他不知道发展是前进上升的运动,因而才提出“弱者道之用”,“柔弱胜刚强”,“不敢为天下先”的命题的。

《易传》是否有类似《老子》这样的命题呢?我看没有。陈先生说《系辞传下》所说“尺蠖之屈,以求伸也”,正是老子守柔、以退为进思想的表述。其实二者所言恰是不同的道理。《系辞传》要屈是为了求伸,故不要守屈,是“一阴一阳之谓道”这个命题的表述,而与老子思想无干。老子强调守柔,以退为进,是有见于柔无见于刚,有见于退无见于进,要柔不要刚,要退不要进,是“弱者道之用”这个命题的运用,与《易传》未见得有关系。

《易传》的辩证思维以“一阴一阳之谓道”这个命题为主干而展开,故不贵柔守柔,也不贵刚守刚。《系辞传》总是反复强调刚柔之间的对立统一,相互依存,相互转化的关系。《系辞传上》说,“刚柔相摩”,“刚柔相推”,“刚柔者昼夜之象也”。《系辞传下》说,“刚柔者立本者也”,“知微知彰,知柔知刚,万夫之望”,“刚柔相易,不可为典要,唯变所适”。《说卦传》说“分阴分阳,迭用柔刚”。总之,刚柔相摩相推相易,才有事物的发展变化,这是客观的规律。人在主观上要知柔知刚,用柔用刚,“不可为典要,唯变所适”,不能死守柔或死守刚,一切根据情况而定。所以《易传》最讲究时、中、正。只有“一阴一阳之谓道”这个对立统一规律是绝对的,适用于一切场合,其余动静行止全依时而变。故《艮·彖传》

说：“艮止也，时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。”《益·彖传》说：“天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。”《既济》九五《小象》说：“东邻杀牛，不如西邻之时也。”《系辞传下》更把一切的变通概括为“趣时者也”。其实《易》之六十四卦就是表现时的，一卦反映一个特定的时代，一个时代有一个时代的要求，离开“时”，六十四卦便失去意义。王弼《周易略例》说“卦者时也”，最得《易》的真谛。《易》重《乾》卦，《乾》卦辞曰“元亨利贞”，《大象》言“天行健，君子以自强不息”，强调刚健奋进，自强不息，然而《彖传》说：“时乘六龙以御天。”龙在前进中的六个不同阶段，依时的不同，有潜、见、惕、或、飞、亢六种不同的表现。初九龙在潜时，不当奋进而当隐遁。隐遁也要以“乐则行之，忧则违之”为原则，绝非老子鼓吹的那种出世的隐遁。又如《坤》卦的基本要求是顺承，卦辞言“元亨利牝马之贞，君子有攸往，先迷后得主”，有不为先的意思。但不是像老子说的那样不为天下先。人处坤的时代，宜顺承乾健，仅仅不为乾健之先，犹如游牧部落之牝马群中之牝马，要顺承那匹领头的牡马走，不可为牡马之先，否则要迷失方向。这是说“时”，至于中、正，《彖传》讲“刚中”、“柔中”、“中正”、“以正”、“大正”的话，比比皆是，无须赘举。《易》对刚柔动静先后进退，唯求中求正，一切以时为淮，究竟怎样为好，全不事先限定。

在辩证法这个哲学领域，尤其在古代，人们的观点最容易接近。然而不巧得很，《易传》与《老子》的辩证法并不接近，虽然用词有时候很相似，可是体系却是极不同的，至少不能说它们属于同一系统。这是无可辩驳的事实。一个讲“生生之谓易”，“刚柔相推而生变化”，“一阴一阳之谓道”，强调世界是变化的，变化的原因是事物之阴阳两个部分的对立与统一，即相互依存，相互转化。一个讲“反者道之动”，“弱者道之用”，“正言若反”，“柔弱胜刚强”，强调一切事物都要由肯定走向否定，却不知否定之中包含着

先前的肯定在内,所以极力告诫人们为使自身不被否定,应守柔守静守黑,为天下后而不为天下先,与《易传》“一阴一阳之谓道”命题形成鲜明的对照。差别如此之悬殊,怎好说《易传》的辩证法受老子的影响最大!

#### 四

我们已经讨论过《易传》的天道观和辩证法与《老子》不属于同一系统,甚至根本相反。现在有必要探讨《易传》与儒家的关系以及《老子》思想的渊源两个问题。

陈鼓应先生说天道观和辩证法这两个重要的哲学领域,在孔子学派那里是一个空白。这话未免武断。我们不妨将《彖传》、《象传》的思想同孔子学派对照着看,只要不抱成见,就不难发现,它们相像得简直若合符节。《大象》是《易传》作者学习一卦之后指出如何应用到自身修养和政治上的指导性意见。六十四卦的六十四条《大象》之辞,几乎没有一条不是儒家的东西而与《老子》相反对。如《乾·大象》曰:“君子以自强不息。”与《论语》“不知老之将至”语意相同。再如《大壮·大象》曰:“君子以非礼弗履。”《益·大象》曰:“君子以见善则迁,有过则改。”《兑·大象》曰:“君子以朋友讲习。”《节·大象》曰:“君子以制数度,议德行。”《渐·大象》曰:“君子以居贤德善俗。”《噬嗑·大象》曰:“先王以明罚敕法。”《旅·大象》曰:“君子以明慎用刑,而不留狱。”这些讲礼,讲改过,讲学习,讲制度,讲慎刑,讲德行的话,全是《论语》表达过的思想,而这些主张全在《老子》所极力反对之列。

《彖传》是不是深受老子思想的影响呢?我看也不是。《彖传》的思想俨然一派儒家特色。《观·彖传》说:“观天之神道而四时不忒,圣人以神道设教而天下服矣。”以神道设教,就是用祭祀、

卜筮之类的宗教活动教化天下百姓，使之服从统治。上文已经言及，这是儒家用以治国治民的一贯办法，而《老子》是绝不讲这一套的。《家人·彖传》说：“女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正。正家而天下定矣。”这是多么地道的齐家治国平天下的儒家观念！可以说没有丝毫的含糊，一个受道家思想影响的人无论如何也讲不出这种话来。

《彖传》极讲究趣时之义。《豫·彖传》：“豫之时义大矣哉。”与此相同或类似的话，《随》、《颐》、《大过》、《坎》、《遯》、《睽》、《蹇》、《解》、《姤》、《革》、《旅》等卦的《彖传》都讲过。如《升·彖传》说：“柔以时升。”《蒙·彖传》说：“时中也。”《大有·彖传》说：“应乎天而时行。”等等，所有这些关于“时”的话，无非说人的一切行为，是行是止，是动是静，是损是益，是盈是虚，都要因时而定，不可拘于一偏。这恰恰是孔子和儒家的一贯思想。孔子自己说：“我则异于是，无可无不可。”（《论语·微子》）孟子很了解孔子的这个特点，把孔子同伯夷、伊尹、柳下惠诸圣人相比，指出伯夷是“圣之清者”，伊尹是“圣之任者”，柳下惠是“圣之和者”，都拘于一偏，缺乏灵活性，而孔子高过他们，因为孔子乃“圣之时者也”。孔子做事情，“可以速则速，可以久则久，可以处则处，可以仕则仕”（《孟子·万章下》），绝不抱一不变。《老子》则异于是，《老子》虽然也讲变讲动，但《老子》要人们在变动中“抱一”，“抱朴”，“守柔”，“守静”，“守雌”，“守黑”等等，即所谓秉要执本，卑弱自持。《老子》与《彖传》的思想显然格格不入。一个讲时变，一个抱朴守一，怎么能说《老子》有辩证法而孔子学派在辩证法上是个空白呢！

《系辞传》也是讲究时变的。例如《系辞传下》说：“吉凶悔吝者生乎动者也，刚柔者立本者也，变通者趣时者也。”《系辞传上》说：“化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事

业。”变通趣时，是说明处理事变应重在一个“时”字。“化而裁之”，是说明人做事情要顺乎自然又要发挥主观能动性与创造性。“趣时”是变通，“化裁”也是变通。把变通的原则应用到社会上来解决人事的问题，就叫做“事业”。讲化裁讲事业，实与儒家思想一致，而与《老子》的自然无为思想无共同之处。

《彖传》用天道说明人道的特点，不能成为它受道家思想影响的证据。《老子》用天道说明人道，如第九章说“功遂身退，天之道也”，第七十三章说“天之道，不争而善胜”，是说人道应像天道那样自然无为。《彖传》用天道说明人道，是说人道应像天道那样永远不停地运行变化。例如《颐·彖传》讲“天地养万物，圣人养贤以及万民”，《革·彖传》讲“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人”，所讲天道，着眼点在运行变化上，所讲“养贤”与“革命”，也是人的积极主动行为。天道是有为的，人道也是有为的，与儒家思想显然为一路，绝不是道家的“无为主义”、“自然主义”。

《乾》、《坤》二卦的《彖传》，陈先生引用李镜池的话说，“要从老子所说的来理解，才能明白这些话的意义”。我看恰恰相反。《乾·彖传》说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形，大明终始，六位时成，时乘六龙，以御天。”《坤·彖传》说：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨，牝马地类，行地无疆。”这些话是什么意思呢？这些话的意思来自“《易》有太极，是生两仪”和“有天地然后万物生焉”以及“天尊地卑，乾坤定矣”，或者说同这些命题一脉相承。一方面说天地伟大，万物由它们生成，一方面说在生成万物的过程中二者的关系是天施地生，乾统坤承。这本来不难理解。李镜池用老子所说的来解释，以为《彖传》说的“乾元”，可能取自《老子》，乾是“有物混成，先天地生”的道，元是“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”的大。“乾元”即天道，“天法道”的道，反而弄得非常糊涂。

第一,在《老子》那里天道与“天法道”的道不是一个范畴,前者是与地道相对待的具体的道,后者是无对待无匹配的最高范畴的道,亦即“道生一,一生二”的道。李氏将它们混同为一,是不对的。第二,用“先天地生”的道解释“乾元”,那末“坤元”又是什么?乾元而无坤元,万物何从始何从生?可见用《老子》解释不通《乾·坤·彖传》,证明《彖传》谈不上深受老子思想的影响。《乾·坤·彖传》天施地生,乾统坤承的观念,实质上是儒家天尊地卑思想的反映。

《易传》思想与《老子》不同甚至表现为深刻对立,并不奇怪,因为它们的思想渊源不同。《易传》源自《周易》古经,《老子》思想则显然与《归藏》有关。据《周礼·春官·大卜》“掌三易之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》,其经卦皆八,其别皆六十有四”的说法,知古代有三易。又《礼记·礼运》说:“孔子曰,我欲观夏道,是故之杞,而不足征也,吾得《夏时》焉。我欲观殷道,是故之宋,而不足征也,吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义,《夏时》之等,吾以是观之。”孔子据《坤乾》观殷道,说明《坤乾》是一部反映殷代社会思想的特点的著作。《坤乾》据郑玄注说就是殷易《归藏》。孔颖达疏说,殷易以坤为首,故先坤后乾,这是可信的。《归藏》先坤后乾,《周易》先乾后坤,这个变化实不简单,反映殷周两代社会思想的根本不同。不同就在于《史记·梁孝王世家》记袁盎所说“殷道质”,“周道文”;“殷道亲亲”,“周道尊尊”。殷代社会尚质多朴,自然状态的血缘关系影响还很大,还存在着母权制下重母统观念的残余,所以它在继承制上父死子继和兄终弟及两种办法并行。周代社会尚文多义节,尊尊的观念贯穿在社会生活的一切方面。先前的一切东西都被严格的等级制度改造过,甚至最自然的血缘关系也人为地加入了尊尊内容,从而产生了嫡庶制、嫡长子继承制、宗法制。社会在一切礼仪制度中确立了“以一治之”的原则。



“土无二王，国无二君，家无二尊”的观念被人们像接受“天无二日”这个事实一样所接受（《礼记·丧服四制》）。《周易》先乾次坤，强调君尊臣卑，父尊子卑，男尊女卑，夫尊妻卑，正是“周道尊尊”的反映。

《老子》思想中找不出“周道尊尊”的意向，倒是“殷道亲亲”的观念表现得明显而强烈。它反反复复地讲母讲雌，如“万物之母”，“为天下母”，“知其雄，守其雌”等等，非常尊崇母性和阴柔，实质上它把女性放在首位了。《坤乾》早已不存，其辞我们不得而知，但是仅就《坤乾》先坤后乾这一点说，我们只能说《老子》作为一个思想体系与《坤乾》有关，而与《周易》没有瓜葛。

总而言之，《易传》的天道观与《老子》根本对立。《易传》的最高范畴是“太极”，“太极”是物质性实体。《老子》在“太极”之前加上一个道。道是老子虚构出的超物质的规律，也是观念性实体。《老子》提出“弱者道之用”的命题，强调守柔抱一，主张自然无为，使它的辩证思维实际上半途而废。而《易传》“一阴一阳之谓道”的命题和“知柔知刚”、“变通趣时”的特点把它对世界的辩证认识推向较高的程度。在辩证法这两个体系最容易接近的领域里，《易传》与《老子》却相去甚远。只有在不承认上帝鬼神的存在上它们是共同的，然而由于《易传》主张“以神道设教”，它们又远远分开。说到思想渊源，《老子》受殷易《坤乾》的影响分明较深，而《易传》与《坤乾》有着截然不同的思想内涵，它的思想理所当然地来自《周易》古经，又与孔子及其儒家学派一致。我们的结论只能是：《易传》与《老子》是两个不同的思想体系，《易传》的思想骨干得自孔子及儒家，而与《老子》无关。《老子》思想可以上溯至殷易《坤乾》，它绝不可能是《易经》和《易传》的发展中介。

## 论《系辞传》属儒不属道

两千多年来人们一直视《易传》为儒家的经典，儒家的作品，没有人怀疑。近世的诸多中国哲学史、思想史著作也大多这么说。近年来由于帛书《周易》的出世，引发了一番新思考，许多学者著文论证《易传》原来是道家的东西。于是《易传》一下子由属儒变为属道。倘事实果真如此，这真是中国思想史研究中一场惊天动地的变革。一部中国思想史，其基本格局必须改变，甚至要重新写过。

一个问题，不能因为是古人说了的，就说对；也不能因为是古人说了的，就说不对。要紧的是看事实，是非只能通过事实判断。从事实看，我认为《易传》属儒不属道，司马迁、刘歆、班固诸人列《易传》于儒家，符合事实。帛书《易传》先于他们葬入楚地长沙国坟墓，其蓝本他们不至于看不到，然而并未妨碍他们认定《易传》属于儒家。现在帛书《易传》出世，看过之后，我们非但不能据此改变《易传》的学派属性，相反，倒更加相信《易传》属儒不属道。

《系辞传》在传世本和帛书本《易传》中都属首要地位，都最具代表性。因此这里主要讲《系辞传》的学派归属问题。兹从五个方面讨论。

## 一、《系辞传》的道是儒家的道，不是道家的道

道家讲道，所以人称道家。儒家也讲道，然而人不称道家。个中必有缘故。缘故何在？缘故首先在于他们讲的道是不同的。《系辞传》也讲道，它讲的道是儒家的道还是道家的道呢？这是问题的症结所在。我思来想去，觉得《系辞传》的道的确是儒家的道，不是道家的道。

先把道家的道摆清楚。

陈鼓应先生说道家各派的共同点是“同以道为最高之范畴，而为万物之本原或依据，都强调道之虚无无形之性质，都从道论中推出人事学说等”（《系辞传的道论、太极、太恒说》，载《道家文化研究》第3辑），是对的。今考《老子》、《庄子》二书，正是以道为宇宙之本原，而且观点是明确无疑的。《老子》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（第四十二章）有与一是同等同义的范畴，道与无是同等同义的范畴。后者是最高的，前者是其次的。前者名曰有、曰一，显然是物质性实体；后者名曰无、曰道，显然是非物质性实体。《老子》的这个道具有什么性质呢？《老子》自身已回答清楚，它说，道这东西“视之不见”，“听之不闻”，“搏之不得”（第十四章），即是不可感知的。“其上不皦，其下不昧”，“迎之不见其后”（同上），即是超越时空的。它“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母”（第二十五章），即是孤独的，无匹的，无变化的，天地是它的儿子。这个道就是无，不是有，也不是既含有又含无，因而不是有阴有阳，一阴一阳。这一点至关重要，必须说清楚。《老子》是讲过“万物负阴而抱阳，冲气以为和”的话，然而务须注意，这话的主词是万物，不是道。是说万物有阴阳，不是说道有阴阳。

《庄子》在这一点上与《老子》同。《庄子·大宗师》说道“自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地，在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”。也视道为宇宙之本原，是没有先后上下，超越时空的。

这个道是道家专有的，道家之所以为道家，以此。凡有这个道的就是道家，凡没有这个道的就不是道家。这个道是自然自在，虚静无为的，所以引入社会人事问题上来，道家主张“为道日损”，“损之又损，以至于无为”，仁义礼智，制度文饰，全部不要，鼓吹人们回归自然。

但是道家除了这个作为宇宙本原的道以外，还有另一个道。《老子》说“道可道，非常道”，已经指明道有二：一个不可名状，不可言说，是为常道；一个可名状，可言说，是为非常道。《老子》所谓“独立而不改”，《庄子》所谓“自本自根”的道，就是常道。可名状可言说的道，道家也有，但非道家专有。儒家有，其余各家也都有。若用这个道划线，则儒道归一，百家不存。

可言说可名状的道，《老子》、《庄子》无数次言及，最有代表性的言论，在《老子》是：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。”（第五十一章）在《庄子》是：道“无所不在”，“在蝼蚁”，“在稊稗”，“在瓦甓”，“在屎溺”，“每下愈况”（《知北游》）。这个道与德相对应，与德不可分。德是道之舍，道富于德之中。这个道也是虚无不形的，相当于现在说的规律。

再说儒家的道。

儒家亦喜言道，儒家所言之道都是有德之道，即寓于具体事物之中之道，如《礼记》有鬼神之道、明器之道、戎夷之道（《檀弓下》）、父子君臣长幼之道（《文王世子》）、父子之道、仁义之道（《礼器》）、人之道（《乐记》）、治人之道、祭之道、圣人之道（《祭统》）、天之道、天地之道、君子之道、小人之道（《中庸》）、虞夏之

道、殷周之道(《表記》)、民之道(《緇衣》)、大学之道、挈矩之道(《大学》)、成人之道(《冠义》)、仁之道(《射义》),等等,都是不能离开具体事物的道。《中庸》说:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者,不可须臾离也,可离非道也。”这是儒家给道规定的定义,意谓一、道是天命的,自然的,客观的;二、但是人可以学着掌握它,驾驭它;三、道不可离开它的“德”,人之道务必依着于人,物之道务必依着于物。

又如《论语》有父之道、先王之道(《学而》)、古之道(《八佾》)、夫子之道(《里仁》)、君子之道、文武之道(《子张》)等等。《论语》还多次提到天下有道无道,邦(国)有道无道,人有道无道,道之行与不行,道与人的关系,道与贫的关系。又说道可闻,可志,可弘,可适,可致,可信,可失,可说(悦),可谋,可学,可达,还可“一以贯之”。这就是说,儒家讲的道虽也是虚无形体的,但是是可以感知的,相当于《老子》讲的“道生之,德畜之,物形之,势成之”和《庄子》讲的“在瓦甓”,“在稊稗”,从而“无所不在”的道。老庄讲的在太极之上,六极之下,独立不改,不明不昧,自本自根,先天地生,为天地母,创生宇宙,为宇宙本原的那个道,在儒家这里是找不到的。儒家从来不说宇宙被什么东西创造出来的话。因此儒家的道没有宇宙本体的意义,只是与天地万物人类共在共存的、决定事物性质和发展变化的规律而已。儒道两家在道论上的这个根本分歧,恐怕是谁也否定不了的。

那么看看《系辞传》的道论是属儒还是属道。

这要分两个层次说。首先,无论帛书《系辞传》还是传世本《系辞传》,都不见言及有宇宙本体意义的道。实际上它给《易经》六十四卦做通论,集中讨论《易》的性质、特点、思想和作用,如果作者有老庄所谓作为宇宙本原的不可道的常道这个范畴在胸的话,表达的机会和余地是有的,可是他未曾表达,他放弃了这个机

会。什么原因呢？答案只有一个，这位作者根本不是道家人物。

其次，《系辞传》讲的道，儒家、道家以及各家都讲，因而不能据此说它属于道家或者受道家影响，从道家那里接受了什么。

《系辞传》讲：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”据戴震《孟子字义疏证》的理解，此用道区别形上形下，非以形上形下规定道器。上下犹前后，形上谓未成形，形下谓成形。未成形者即虚无形，有如道，阴阳、五行之气是也。成形者即固定有形，有如器，万千可感知的事物是也。无形的道与有形的器其实不可分离。戴氏的解释不误。形上形下之词在儒家其他著作中未见过，而思想是有的。《中庸》讲“道也者，不可须臾离也。可离非道也”，鬼神之为德，“体物而不可遗”。其理论化的表述就是形上形下。可以说形上形下本是儒家的东西。道家著作中未见，没有理由说出自道家。

《系辞传》说：“一阴一阳之谓道。”以一阴一阳规定道，给道下定义。对这句话的理解，朱熹、戴震有不同，暂且不管，只看它的来路。《系辞传》是通论《易经》六十四卦的，毫无疑问，它应当是出自对《易经》的认识。《易经》文辞虽未使用阴阳二字，阴阳概念却十分明确，奇画一与偶画--岂不就是阴阳！《易经》除了阴阳交错变化之外，更有何物！道家《庄子·天下》也说“《易》以道阴阳”。《易》既道阴阳，《系辞传》怎么可以不道阴阳！“一阴一阳之谓道”这一思想早已寓于《易经》之中，作传的人不过是将它发掘出来而已。

《老子》“万物负阴而抱阳”、“反者道之动”二语固然与“一阴一阳之谓道”类似，但是不可以舍《易经》于不顾，一定说“一阴一阳之谓道”出自《老子》。况且《老子》“弱者道之用”一句，《系辞传》为什么不汲取，显然因为《易经》力主刚柔相济，阴阳迭用，而与专立柔弱的思想相对立的缘故。足证《系辞传》的道论来自《易

经》，属于儒家。

至于阴阳二字，早在西周伯阳父因山川地震而预言周将亡时就使用过了（《国语·周语上》），不待道家先取之，而后《系辞传》供过来用。

总之，《系辞传》不言宇宙生成与本体意义的道，在言事物规律意义的道时也绝不承认《老子》“弱者道之用”的思想。在主要之点上二者不相通，实在不好说“形而上谓之道”和“一阴一阳之谓道”出自道家的影响。

## 二、《系辞传》的太极或太恒不是道， 太极与道是属于两个层次的范畴

《系辞传》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”帛书本《系辞传》太极作太恒。或说恒是极之误，或说不是，大恒就是太恒，相当于《老子》讲的大与恒，都是道的意思。我究竟作恒作极，可以不计较，反正它的层次是明确的，它为最高范畴，其下便是两仪，没有其上。这一点至关重要，许多学者什么都肯定，唯独不肯正面论及这一点，甚为可怪。有人强调太极一词来自《庄子·大宗师》，因为别书不见，只见于《庄子》，为什么不可可以说别书不见，只见于《系辞传》，《庄子》的太极自《系辞传》来？我看说《庄子》的太极在后，《系辞传》的太极在先，合情合理。《系辞传》说“易有太极”，太极自然自在，一切都由它开始，不说在它之前还有什么。可是《庄子·大宗师》则说在太极之前还有个自本自根的道。等于说，你讲一切始于太极不对，太极是由道创生的呢。谁先用太极一词，其实十分明显。宋人张载已经看出了问题症结之所在，他在《正蒙》中说：“大易不言有无，言有无诸子之陋也。”明明白白，一语破的，而我们今日对此竟不予注意，过分地看

重《老子》、《庄子》各使用多少极字。其实纵然满纸是极，只要它在太极之前加个道，便与《系辞传》不是一路，无论怎样强调《系辞传》的太极来自道家，也不会有效果。

《系辞传》的太极是《周易》的最高范畴，也是儒家哲学的最高范畴。孔子平时罕言宇宙生成和宇宙本体问题，故《论语》不见太极。罕言不等于没有，知天命之后的孔子于《易》下过韦编三绝的功夫。“易有太极，是生两仪”的思想既是《周易》的，也是孔子的。

相反，《老子》没有也不可能有太极这个范畴。所谓太极，顾名思义，必是最高范畴，否则何以言太言极！《老子》哲学的最高范畴是道，不是太极。两个最高范畴不在一个层次上。《系辞传》的最高范畴太极是有，《老子》的最高范畴道是无。《老子》自己说：“天下万物生于有，有生于无。”再明白不过，谁也无法改变。《老子》讲“道生一，一生二，二生三，三生万物”，更加确切而不容生歧义。“一生二”，二显然是两仪，即阴阳，天地，那么一当然就是“是生两仪”的太极。既言“道生一”、道与一无论如何都只能是两个不同层次的范畴。“道生一”与“有生于无”同义。一是有是太极，道是无不是有，不是太极。《系辞传》认为宇宙自来就是有，不问有之前更有什么，所以称有曰太极，相当于《老子》的一。《老子》不以一为极，更在一之前加个道，说一并非自来就有，一是由道创生出来的，一生于道，有生于无。

这是先秦乃至整个古代哲学史上诸多重要难题之一。我真的希望《系辞传》的太极能够与《老子》的道等同起来，从而把《系辞传》划归道家系统，简单省事，快捷方便，哲学史和传统思想文化也就好讲了：天人合一的思想，一切思辨的哲学，以及《周易》这部经典都判给道家，把仁义礼义道德留给儒家。可惜我无能为力，我不明白既然太极就是道，道就是一，为什么《老子》说“道生一”，“有生于无”，而《系辞传》却硬是说“易有太极，是生两仪”，根本不



言道不言无。我弥合不了二者之间的这个尖锐分歧,而不突破这个问题,《系辞传》从根本上说难以派给道家。

还有,宋人的表现对于突破这个问题也不利。北宋周敦颐受道士陈抟的影响,以儒者的身份画了个太极图,给太极头上戴上一顶无极的帽子,又作《太极图说》文加以解释。看他的图,读他的文,知道他用心良苦,想站在儒家立场,从宇宙生成论的角度,对《易》之“易有太极,是生两仪”做出哲学解释。然而实际上他在做着弥合的工作,力图把《易》、《老》两种根本不同的宇宙生成论、本体论杂糅一起,从而为建立理学体系奠定理论基础。结果呢?理学体系是建立起来了,糅合《易》、《老》的愿望却始终不见成功。今日我们所做把《系辞传》划给道家的努力,与当年周氏的做法多少有些相似。

周氏的太极图和《太极图说》在北宋未造成太大影响,二程都未言及无极之事、甚至周氏自己除《太极图说》外,别的著作例如《通书》只字不言无极,以至于陆梭山竟怀疑太极图及《太极图说》非出周氏之手或周氏早年所为。唯朱熹特看重《太极图说》,终生研究不懈,且作《太极图说解》,引起与陆氏兄弟一场激烈论战。论战的基础是双方都承认《系辞传》与《老子》关于什么是万物之根的观点绝然不同;都认为自己在维护《易》的立场。都极力反对把《系辞传》的太极说与《老子》混同。唯其如此,双方才有必要有可能进行争辩。

但是,朱熹实际上把《系辞传》的太极改造成为《老子》的道了。据说周氏《太极图说》首句是:“自无极而为太极。”以为太极之前有个无极在,太极无极非一事,明明白白是《老子》“道生一”,“有生于无”的另一种表述。朱熹以为太露天机,作《太极图说解》时乃改为“无极而太极”。于是他便可以划清与《老子》的界限,说:“《老子》之言有无,以有无为二,周子之言有无,以有无为一,

正如南北水火之相反。”有无本二事，何得变为一？朱熹说，“所谓无极而太极，非谓太极之上别有无极也，但言太极非有物耳”，“太极只是一个实理”，“无极而太极，是无之中有个至极之理”，“不言无极，则太极同于一物，而不足为万化之根；不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万物之根”，“谓之无极，正以其无方所形状。以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行于阴阳之中；以为通贯全体无乎不在，则又初无声臭影响之可言也”（上引均见《周子全书》卷一）。

朱熹不敢蒙老庄之名，却想行老庄之实。办法亦颇巧妙，他说来说去把《系辞传》的太极解释成了道家的道，即无。又与道家不同，道家讲道生一，无生有，而他把一、有抹去使道（无）不经过有、一（其实是太极）而直接阴阳两仪。等于把“道生一”改为“道生二”。道家有常道与非常道之分，他将二者牵混为一，改道称理。理是阴阳万物之根，又散在阴阳万物之中。这样就为程氏创的理一分殊说在大《易》中找到了依据。

朱熹费了九牛二虎之力，完成了以上两项理论任务。主要的一点在于他用“无极而太极”一语，把《系辞传》的太极偷换成了老庄的道。二陆不察，仅仅说他“头上加头”，“床上叠床”，实未能及要害。其实他是以头易头，以床易床。

朱熹为了把太极说成理（即道），竟费尽颊舌笔墨，辗转曲折为之说，亦不免波澜四起，岂不证明“易有太极”之太极本属于《易》，与道家“道生一”的道实非一事；今日当我们一定要把《系辞传》的太极划归道家，宣布太极与道相同的时候，务必勿忘朱熹故事。

### 三、《系辞传》“天尊地卑，乾坤定矣” 乃道地儒家本色

《系辞传》传世本、帛书本开篇都是“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣”一段话。帛书本用几个假借字，与传世本略有不同。这段话具有鲜明的学派色彩。开宗明义点出它来，像似在宣布自己属于哪一家。那末属于哪一家呢？显然属于儒家，这不当成为问题。这不成问题的问题如今居然成了问题，不须说也要说了。

这段话有两层意思，由天在上地在下引出乾坤定来；由卑高成序，引出贵贱位来。前者讲六十四卦以乾坤居首，乾坤二卦则首乾次坤，属于六十四卦卦序问题。后者讲六爻自初至上排列，显示出人间的尊卑贵贱来，属于六爻爻位的问题。

首乾次坤和尊卑贵贱，最初是排定《周易》六十四卦卦序那个人的思想，是作《系辞传》的人从中发掘出来写成文字的。作《系辞传》的人能够把这一思想正确地破译出来，委实不简单，他对这一思想当然是接受的，也可以认为这思想属于他。但是从根本上说，还是属于排列卦序的人。

《周易》六十四卦卦爻辞的作者就是排列卦序的人。因为卦爻辞反映的思想与卦序的思想一致。不理解卦爻辞思想，排不出首乾次坤的卦序。《乾》卦卦辞“元亨利贞”，象征天道运行之健，《坤》卦卦辞“元亨利牝马之贞”，象征地道效法天道，须天道而动。《乾》、《坤》两卦卦辞表明，作卦辞的人视《乾·坤》两卦是一个对子，二者不可分，且一尊一卑，一健一顺，一主一从，关系不能颠倒。所以必把乾坤排于六十四卦之首，而且首乾次坤。全部《周易》反映的男尊女卑、夫尊妻卑、父尊子卑、君尊臣卑的思想，无不引发于

此。另外，作卦爻辞的人认为六爻自下至上的排列也反映全社会的尊卑贵贱等差。

据《周礼·春官·大卜》记载，古代除《周易》外还有《连山》、《归藏》二《易》。三《易》都有八卦和六十四卦。《连山》、《归藏》早已不存，其辞不可知，但是卦序必不相同。据《礼运》记孔子说，他到宋国曾见过《坤乾》一书。宋国是殷之后，《坤乾》必与殷有关。郑玄注说：“得殷阴阳之书也，其书存者有《归藏》。”是《归藏》即《坤乾》，是殷代之《易》。其六十四卦之序，顾《坤乾》之名，必首坤次乾。《连山》六十四卦首艮，是肯定的。又据《周礼·大卜》贾疏引郑玄《易赞》、《国语·鲁语》韦昭注、张华《博物志》等，知《连山》是夏代之《易》。

夏、殷、周三代之《易》，其思想差异突出地表现在六十四卦卦序上。《周易》首乾次坤，绝非偶然为之，乃是周人思想的集中反映。周人的思想，应是汉人概括的与“殷道亲亲”对立的“周道尊尊”（《史记·梁孝王世家》褚先生补）。“周道尊尊”的实质是重父统，重文，与“殷道亲亲”重母统、重质者相反。周人实行嫡长子继承制、宗法制、分封制以及在血缘和非血缘两方面都特重视尊卑贵贱等差，因而也特重视表现尊卑贵贱等差的礼制，等等，正是“周道尊尊”的具体体现。

义蕴含在《周易》六十四卦卦辞及其卦序中，后来被写入《系辞传》的“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣”这段话，其思想属于周人，是可以肯定的。

那末，继承并发扬周人这一思想的是儒家还是道家呢？所有已知的史料都证明是儒家不是道家。“六经”除《乐》亡佚以外，余“五经”无不含有周人“乾坤定矣”，“贵贱位矣”的思想；而“五经”与孔子有着密切的关系，是不成问题的。《庄子·天道》说孔子见老子，孔子“翻六经以说”。《天运》记孔子对老子讲话，自称“丘治

《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》”，老子不但不否认，且言“夫‘六经’，先王之陈迹也”。不信汉人，总该信《庄子》吧。道家自己也承认的东西，我们今日有何必要替他们改口！

儒家的创始人孔子向以“宪章文武”著称，他对西周的文化充满仰慕之情，不时地赞叹周文化“郁郁乎文哉”，而以“吾从周”为乐；终生以遵循发扬周礼为己任，而以久“不复梦见周公”为忧。代表西周统治阶级思想之《周易》所具有的“乾坤定矣”、“贵贱位矣”这一观点被写进《系辞传》中，谁也难拿出令人信服的证据证明它的作者不是儒家。

说是道家吗？道家的思想必以老庄为标准，离开老庄而言道家，失去了准的，岂不可以随时转移，今天说某一思想不属道家，明天又说正是道家才有这一思想。若果如此，讨论便无法进行。老庄是西周思想文化的著名叛逆者，《老子》八十一章反对礼义制度可谓一以贯之，而且老子重母统，贵柔弱，主张以柔弱胜刚强，不为天下先，唱的恰恰是《系辞传》“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣”的反调。至于庄子，谁个不知道他力主万物一齐论，一切现存的尊卑贵贱等差，君臣父子上下关系，都在他藐视鄙视，冷嘲热讽之列。把“乾坤定矣”、“贵贱位矣”的帽子扣到他们头上，绝对是张冠李戴。

帛书《黄帝书》，作为道家黄老学派的著作，竟出现“贵贱有恒立（位）”、“贵贱之恒立（位）”、“贵贱等”、“贵贱有别”等有违老庄而带有儒家色彩的言论，的确是个值得研究的问题。我以为应从战国黄老学派自身去考察。它汲取一些儒家的货色并非不可能。《系辞传》是讨论《易经》的，不管它出自谁手，它的任何主要思想理所当然地来自《易经》。一位卓越的思想家作讨论《易经》的文章，舍《易经》本身不顾，偏去从一些第多少流的杂著中寻章摘句，是不可理解的。如果说《黄帝书》之“贵贱有恒立（位）”诸语是受

《系辞传》的影响,可能近于事实。

有文章说,由天道推及人事的思维模式出自道家并为道家所专用,谁使用这一模式谁便是道家或者受了道家的影响。这一见解没办法立得住。首先,《易经》筮法及卦爻辞及六十四卦排列,正是有一个由天道推及人事的思维模式支配着。而《易经》无论如何也证明不了是道家的作品。

其次,《尚书》今文二十九篇也充满着由天道推及人事的思维模式。《尚书》中这样的例子可谓不愁信手拈来。“天工人其代之”(《皋陶谟》),不是由天道推及人事的思维模式吗!自然之天的范畴最早见于《尧典》,《尧典》记尧时“钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时”,知道“期三百有六旬有六日,以闰月定四时成岁”,从此有了明确的自然之天的范畴,逐渐形成了天人合一的观念,有了由天道推及人事的思维模式。道家的产生距此还是相当遥远的事情。《尧典》固然不会成篇于尧舜之时,大约写定于平王东迁之后不久,但是材料必自尧舜时传下来。可以相信《尧典》所记是尧时实事。

又次,儒家也是运用由天道推及人事这一思维模式的。儒家文献明言:“仲尼祖述尧舜,宪章文武,上律天时,下袭水土。辟如天地之无不持载,无不覆帔,辟如四时之错行,如日月之代明,万物并育而不相害,道并行而不相悖,小德川流,大德敦化,此天地之所以为大也。唯天下至圣为能聪明睿知,足以有临也。”(《中庸》)肯定孔子思考问题自天道始。而且“上律天时,下袭水土”正含《乾》、《坤》两卦之意。看了《中庸》这段记载,再读《文言传》“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时”那段话,难道看不出它们之间有着密切的联系!它们不但思维模式相同(由天道推及人事),思想本身也相合。

孔子及其开创的儒家学派采用由天道推及人事这一思维模式，例子举不胜举。《礼运》记孔子答言偃问道：“夫礼，先王以承天之道，以治人之情……是故夫礼必本于天，殽于地，列于鬼神，达于丧祭射御冠昏朝聘。”也是从天道推衍到人事。儒家重礼，以为关乎人之死生，国之存亡，天下之事以此为大，而认为礼是本于天而制作的。

孔子由天道推及人事的思维模式在《论语》中也有记录。孔子想从此不言，子贡说您先生不讲话，我们学生怎么办？孔子说：“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《阳货》）天不讲话，四时代替，丝毫不差；万物生长，照常进行。我不讲话，有什么关系。可见孔子认为人道与天道一致，人道可从天道那里找到依据。这不是由天道推及人事的思维模式，是什么！

既然由天道推及人事的思维模式不是道家的发明和独家专利，便不可以据此而先行素定《系辞传》“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣”这段话属于道家。判断其学派归属，不能依据什么思维模式，而应考虑思想本身。果真《系辞传》的作者是道家人物，他绝不会糊涂到仅仅为显示他们所谓特有的思维模式而说出根本有违自家基本主张的话。

因此结论只能是：《系辞传》开篇“天尊地卑”云云一段话属于儒家。

#### 四、《系辞传》讲仁义、讲礼、讲知、讲文明进步、讲知柔知刚，是儒家特色，与道家绝不相谋

##### （一）关于仁义问题

儒家讲仁义，道家反仁义。舍此不顾而大谈《系辞传》属于道家，是徒劳的。《系辞传》讲仁义的思想是显而易见的。诸如“小

人不耻不仁，不畏不义”、“何以守位曰仁”、“禁民为非（帛本作爱民安行）曰义”、“安土敦（帛本作地厚）乎仁”、“显诸仁，藏诸用”（帛本作圣者仁，壮者勇）、“仁者见之谓之仁”等等，都是肯定仁义的。

孔子及儒家讲仁义，尽人皆知，无须赘言。现在看一看道家的记载，《庄子·天道》记孔子见老子，老子问孔子“六经”之要，孔子答“要在仁义”。足见道家承认孔子学说要在仁义。老子告诫孔子说：“夫子亦放德而行，循道而趋，已至矣，又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉。意，夫子乱人之性也！”《老子》本文也说：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”（第五章）又说：“大道废，有仁义。”（第18章）又说：“绝仁弃义，民复孝慈。”（第十九章）庄子也说，“虎狼，仁也”，“至仁无亲”（《天运》）。此足见道家自觉而鲜明地否定仁义，亦足见道家十分清楚要不要仁义是他们与儒家之间的一条大界限。

任何主张仁义的言论都不可能出自道家。《说卦传》的“立人之道曰仁与义”，帛书抄入《易之义》，故有人说《易之义》与《系辞传》意蕴实相通，都讲仁义，都属儒。若一定说《系辞传》属道，便一定要把《系辞传》为什么讲仁义说个明白。

## （二）关于礼的问题

儒家讲“忠信礼之本也”，“甘受和，白受采，忠信之人可以学礼”（《礼器》），“凡治人之道莫急于礼”（《祭统》）。老子讲了一句“夫礼者，忠信之薄而乱之首”（第三十八章），把儒家的礼论全否。儒道两家在礼的问题上，分歧也是不含糊的。

道家作文不当容忍有礼观念杂糅其间。可是《系辞传》都讲“德言盛，礼言恭”，“知崇礼卑”，“圣人有以见天下之物，而观其会通，以行其典（帛本作等）礼”，“谦以制礼”（帛本无此句），对礼采取肯定的态度，不像出自道家之手。



### （三）关于知的问题

知，指智慧，智能言。儒家之讲知，亦尽人皆知，无须赘言。道家主去知，也是清楚的。《老子》说，“智慧出，有大伪”（第十八章），“绝圣弃智，民利百倍”，“绝学无忧”（第十九章），“民之难治，以其智多”，“古之善为道者，非以明民，将以愚之”（第六十五章），力主弃智以利民，愚民以治国，对智慧之厌弃达到深恶痛绝的地步。而《系辞传》恰相反，通篇所讲无非揭示《易》之奥秘，启示人们对《易》深刻理解，开发人们的智慧，调整主观与客观的关系，以求趋吉避凶，争取事业成功。它说“知崇礼卑，崇效天，卑法地”，认为知是崇高的。它说道这东西“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而弗知也”，承认有知者在，说百姓弗知，言外之意希望百姓有知。它讲“精义入神”，“利用安身”，“穷神知化”，讲作《易》者“聪明睿知，神武而不杀”，强调智慧之重要和可贵。

总之，《系辞传》希望人们聪明，不希望人们愚蠢，与老子不是一个想法。道家人物写不出这样的《系辞传》。

### （四）关于文明进步的问题

《系辞传》有“包牺氏没”、“神农氏作”、“黄帝尧舜垂衣裳”云一段话，言及“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所”和“服牛乘马，引重致远，以利天下”，以及“上古结绳以治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察”等等，还津津乐道耒耜、网罟、衣裳、舟楫、杵臼、弓矢、宫室、棺槨等等物质文明的进步。

这段话显系后世人所窜入，不是孔子《系辞传》原物，因为孔子“祖述尧舜，宪章文武”，讲历史是“独载尧以来”，绝不言包牺、神农、黄帝的。但是，这段话的基本思想是肯定、提倡社会进步，与道家大相径庭。老子主张“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”（第八十章），庄子追求“织而衣，耕而食”，“同与禽兽居，

族与万物并”，“同乎无知”，“同乎无欲”的“至德之世”（《马蹄》）。都鼓吹倒退，反对进步。窜入《系辞传》的这段话与道家不相谋，显然具有儒家色彩。

#### （五）关于刚柔问题

《系辞传》每每刚柔连言，如“刚柔相摩”，“刚柔相推，变在其中矣”，“刚柔也者，立本者也”，“刚柔也者，昼夜之象也”。其直接用意是讲六十四卦的构成与变化来自刚柔交错选用。引申开来，它是在讲宇宙万物发展变化的实质与根源。《系辞传》的另一句话“一阴一阳之谓道”，表达的正是这一思想。道家也有这种思想，《老子》的“反者道之动”，与“一阴一阳之谓道”意义相同。但是一旦涉及应用，老子与《系辞传》便截然相反。老子贵柔，故讲“弱者道之用”，主柔弱胜刚强。《系辞传》主刚柔两可，故讲“君子知微知彰，知柔知刚”。若联系《周易》全部经传看，有明显的扬刚抑柔倾向，与老子贵柔思想更加背道而驰。这是《系辞传》的又一儒家特色。

总之，宜看《系辞传》的整个思想体系。弃置体系不顾，着意分解某些词句与道家言论挂钩，然后宣布整个体系属于道家，这不是好办法。若照此法办理，《汉书·艺文志》系于儒家类的《新语》、《新书》《春秋繁露》等等，非划归道家不可，而《吕氏春秋》、《淮南子》以及新见的帛书《黄帝书》等道杂著作，亦可划归儒家。儒亦道，道亦儒，儒道一齐，则《汉书·艺文志》可以休矣。

### 五、帛书《周易》经传出世， 证明《系辞传》思想确属孔子

帛书《易经》经传今已全部公诸于世，这在《周易》研究中是一件顶顶重要的大事，其意义不可低估。

(一)帛书《易传》充分证明《系辞传》是孔子作,思想属于《易经》,也属于孔子。司马迁作《史记》,班固作《汉书》,全是这么说的。欧阳修作《易童子问》,发现《系辞传》文字繁衍丛胜,内容往往自相乖戾,不似圣人语。欧阳修指出的是事实,《系辞传》确实有一些东西是后人窜入的,不是孔子的思想,如“包牺氏之王天下”、“河出图”、“包牺氏没,神农氏作”等段落,显然与孔子无涉。除此,还有些内容如“天一地二,天三地四”讲大衍之数 and 筮法那一段肯定是早已流传的前言旧闻。诸冠“子曰”的句子系弟子记录孔子语。其余则出孔子手笔无疑。欧阳修因局部问题否认《系辞传》为孔子作,是不对的。

欧阳修说《系辞传》的“子曰”是讲师之语,现在看来是武断了。帛书《二三子问》直称“孔子曰”,恐怕没有办法说是讲师之语。《要》篇记与子贡对话者语为“夫子曰”、“子曰”,那夫子即子只能是孔子。顺此而言,《易之义》的“子曰”亦非孔子莫属。这样一来,《系辞传》的“子曰”只能是孔子曰,说是任何别的人都不合适。

帛书《繆和》、《昭力》两篇记史事较多,且晚至战国初期。所记问答语明明白白是繆和、吕昌、昭力同经师先生的对话,即使书“子曰”,读者也不会误以为是孔子语。

先秦著名人物言论涉及《易》的以孔子为最多。汉人司马迁、班固诸人的记载可以暂置不论,单看先秦留下的第一手材料也完全可以证明这一点。《论语·子路》有“子曰:南人有言曰:‘人而无恒,不可以作巫医。善夫。’‘不恒其德,或承之羞。’子曰:‘不占而已矣。’”《礼记·缁衣》有“子曰:南人有言曰:‘人而无恒,不可以为卜筮。’古人遗言与。《易》曰:‘不恒其德,或承之羞,贞,妇人吉,夫子凶。’”《经解》有“孔子曰:‘洁静精微,《易》教也。’”“孔子曰:‘《易》之失贼。’”“孔子曰:‘洁静精微而不贼,则深于《易》者

也。’”《坊记》有“子云：‘《易》曰：东邻杀牛不如西邻之禴祭，实受其福。’”“子云：‘《易》曰：不耕获，不菑畲，凶。’”《表記》有“子曰：‘《易》曰：初筮吉，再三渎，渎则不告。’”“子曰：‘《易》曰：不事王侯，高尚其事。’”在先秦，有哪位知名的道家人物讲过如此多关于《易》的话，有谁对《易》之义理看得这样深邃且善于应用到认识问题解决问题上，目前尚未发现。有什么理由一定说《系辞传》不出自孔子，是战国人作的！

帛书《要》篇记夫子答问《易》，这夫子是谁呢？问者是子贡，子贡称夫子的人难道会是战国黄老道家！无论怎样说都必须承认此夫子是孔子。此夫子曰：“危者安其位者也，亡者保其存者也，乱者有其治者也。是故君子安不忘危，存不忘亡，治不忘乱，是以身安而国家可保也。”此夫子又曰：“颜氏之子其庶几乎？见几有不善，未尝不知；知之，未尝复行之。《易》曰：‘不远复，无祇悔，元吉。’”此夫子又曰：“德薄而位尊，□□鲜不及。《易》曰：‘鼎折足，覆公餗。’言不胜任也。”此夫子的这些言论在今本《系辞传》记在“子曰”之下，毫无疑问是孔子的东西。不信传世本，帛书从地下掘出来，总该信吧。

帛书《要》篇说“夫子老而好《易》，居则在席，行则在囊”。若此言可信，则马司迁说的“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》韦编三绝，曰：‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。’”（《孔子世家》）和班固说的孔子“盖晚而好《易》，读之‘韦编三绝’，而为之传”（《儒林传》），亦不容不信。参照《要》篇记孔子讲的另一段话：“后世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。”知道孔子自己已承认他于《易》负有责任，他治《易》重德义，不为卜筮。极吻合《系辞传》的精神。

（二）帛书《周易》经传的问世，证明孔子的《易传》流传下来的

本子不是一种,是很多种。据《孔子世家》说,孔子弟子“身通六艺者七十有二人”,七十二位弟子都通《易》,不免各自往下传授。因为传授时各有所重,加上秦焚禁书《易》以下筮不在其内,传授比较容易,西汉人就有可能看到不止一种《易传》的本子。

据司马迁说,他的父亲司马谈曾示意要他“正《易传》,继《春秋》”。司马谈从杨何学过《易》,他说《易传》有正的问题,说明他见过《易传》不止一种。现在看到汉文帝时抄写的帛书《易传》,知道司马谈讲“正《易传》”的话,不是偶出虚语,确实有多种《易传》存在。帛书《周易》诸篇,除《繆和》、《昭力》纯系战国人论《易》之外,其余全是自孔子那里经七十子后学之手传下来的,都是真品。另据朱伯崑先生考察,在《新书·胎教杂事》、《大戴礼记·礼察》、《礼记·经解》、《史记·自序》、《汉书·杜周传》、《汉书·东方朔传》中有“《易》曰:正其本而万物理。失之毫厘,差以千里”句,帛书本和传世本均不见,可能出于另一种本子。朱先生的见解是对的。

(三)帛书本和传世本但可言短长,不必论先后。为什么不必论先后?因为它们都传自孔子。何以见得帛书本《易传》也是自孔子传下来的?由帛书本《系辞传》文句及基本思想与传世本大体一致,而其余部分如《二三子问》、《易之义》、《要》记载有大量孔子论《易》的言论和治《易》的事迹,甚至比传世本《易传》更具孔子色彩。

传世本《周易》经传自孔子弟子商瞿传下来,至汉初经田何传至宣、元时施雠、孟喜、梁丘贺、京房,立于学官,是为今文《易》。中秘另有古文《易》,民间有费氏《易》、高氏《易》。刘向曾将今古文《易》对校,发现这三种《易》基本相同,都是商瞿传下来的那种。据《晋书·束皙传》、杜预《左传集解后序》记载,晋武帝太康二年河南汲县出土的竹书《周易》上下篇也是这一种,只是有经无传。

说明战国魏国已有鲁商瞿的本子。

后来郑玄、王弼、韩康伯作注，孔颖达作疏，用的本子都是这一个。这个本子影响特大，官方承认它，学者使用它，所以《史记》、《汉书》两《儒林传》较详细地记述了传授过程，以至于给人造成错觉，以为《周易》经传只有这一种本子。现在看来，这种认识不符合实际。帛书《周易》显然是不同于传世本的另一种。

（四）帛书《周易》经传是两回事，不是一回事。就是说，它的传文不是解释它的六十四卦经文的。事情很明显，帛书六十四卦按八卦依次相重的次序排列，《乾》卦虽居首，《坤》卦却在最后，末卦是《益》而不是《既济》《未济》。如果帛书《系辞传》是依据帛书六十四卦作的，它就绝对说不出“天尊地卑，乾坤定矣”的话，也不可能帛书所有传文凡解卦都以传世本卦序为准。

帛书《周易》经传不合的现象只能这样解释：第一，帛书六十四卦，辞与传世本同，但是卦序迥异，严格地说它已不是《周易》，它是孔子之后什么人出于某种特殊的需要而编次的。第二，帛书《易传》与帛书六十四卦根本没有关系。它所解释的应当就是孔子所治的《周易》六十四卦，与传世本上下篇不一。它必自孔子传来，所以它的基本思想与传世本《易传》一致。第三，帛书《易传》与帛书六十四卦抄在一起入土，纯属偶然，是抄者信手拈来，亦未可知。

（五）帛书《易传》与传世本《易传》是可以论短长的。我们一向熟知传世本《易传》，不知另有其它。现在帛书本《易传》出世，为我们提供了先前不知道或不清楚的东西。例如它记载了孔子更多的言论，使我们更可以相信司马迁、班固说《易传》孔子作的话是有根据的。又如《说卦传》“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”三句话，阴阳与柔刚有何区别，金景芳先生说他有点想法不敢说，因为没有根据。现在看过《要》篇，答案

显然与他想的一样,阴阳是天上日月星辰的概言,代表天之道。柔刚是地上水火金土木的概言,代表地之道。由此也可知古人讲的五行不是别的,就是地上的水火金土木。天上日月星叫三辰,不可称五行;称五行,必指地上的水火金土木。《礼记·礼运》的“播五行于四时”,五行也是水火金土木。五行次序是有意义的,今姑从《要》篇。

传世本《易传》七种十篇俱全,《周易》方方面面的问题它都有说明。帛书本《易传》未见《彖传》、《文言传》、《象传》、《序卦传》、《杂卦传》和《说卦传》的大部分,《系辞传》也不全。研究《周易》抛开传世本,光靠帛书本,是不行的。

窜入后世人的东西,是传、帛两种本子的共病。传世本窜入后人说的,上文说过。帛书本后人窜入的东西也不少。《二三子问》的“黄帝四辅,尧立三卿”,不是孔子传授的东西。孔子是不言尧以前的,“四辅”、“三卿”之说也没有根据。这两句话确实有道家味道,不像孔子语。《二三子问》孔子答问龙之德,言“龙大矣”,言“能阴也”,言龙能“云变”、“蛇变”、“鱼变”。这一段文字亦不像孔子语。

《易传》流传于战国百家纷纭杂糅时期,辗转抄录于众人之手,窜入后人的东西,实乃理之当然,不足为怪。重要的是认识这一点,勿以假当真,以末充本,乃至把本属于孔子儒家的东西轻易地划归道家。

(原载《国际易学研究》第二  
辑,北京:华夏出版社1996年)

## 论《易传》对《乐记》的影响

《礼记·乐记》是我国最早的一部系统阐述音乐美学思想的作品。而其中的《乐礼篇》有一段话：“天尊地卑，君臣定矣。卑高已陈，贵贱位矣……”与《系辞上》第一段惊人的相似。它们用了同样的句式，但一论礼乐，一论乾坤。对于两者之间的联系，前贤曾有论及，张岱年先生在《论〈易大传〉的著作年代与哲学思想》（载于《中国哲学》第一期）一文中已肯定地指出《系辞》必在《乐记》之前。而李学勤先生在其专著《周易经传溯源》中更以专章讨论了《系辞》与《乐记》的作者和成书年代问题，指出：“《乐记》和《易传》的关系，比子思的《中庸》等篇要密切得多，《易传》特别是《系辞》的理论观点，已为《乐记》的音乐学说所吸收和应用，体现在各个方面。”我们认为两位先生的观点各有见地：《易传》为孔子所做；而《乐记》是七十子之弟子、战国初期的公孙尼子的作品，则《乐记》的这段话是抄袭《系辞》而完成的。本文就是从这一基本认识出发，拟探讨《易传》的哲学思想对于传统儒家的音乐美学理论之形成所产生的巨大影响。

### 一、思维方式的继承

前面我们提到在《乐记》中有一段与《系辞》中文字极为相似



的话,即:

天尊地卑,君臣定矣。卑高已陈,贵贱位矣。动静有常,小大殊矣。方以类聚,物以群分,则性命不同矣。在天成象,在地成形。如此,则礼者天地之别也。地气上齐,天气下降,阴阳相摩,天地相荡,鼓之以雷霆,奋之以风雨,动之以四时,暖之以日月,而百化兴焉。如此,则乐者天地之和也。

而《系辞上》的首段文字是:

天尊地卑,乾坤定矣。卑高已陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣。方以类聚,物以群分,吉凶生矣。在天成象,在地成形,变化见矣。是故刚柔相摩,八卦相荡,鼓之以雷霆,润之以风雨,日月运行,一寒一暑,乾道成男,坤道成女。

《系辞》中言“天尊地卑,乾坤定矣”,用天之位在上,地之位在下这样的自然现象来说明首乾次坤的必然性。它不仅揭示了《周易》的基本思想,即《周易》是乾坤哲学,更说明了其贯穿始终的思维方式:天与人是合一的,二者在基本原则及基本规律上是一致的,圣人是以“天之道”通过“易之象”而证明“民之故”。它以乾坤为中介,用世间万物客观存在的这种高下差别来说明社会生活存在尊卑等级差异的合理性。而这种独特的思维方式正是孔子对于《周易》作者周文王的思想创造性地发挥。

据金景芳老师的研究,《史记》“文王拘而演周易”一说是可信的。那么,周文王在被囚前是“三分天下有其二以服事殷”(《论语》),只是纣王属下的一个比较强大的诸侯,而纣王听信了崇侯虎的谗言,认为文王将不利于自己,遂囚文王于羑里。文王意识到殷王朝的气数已尽,所以他在被囚之后,思想已经发生了变化。他要推翻旧的政权,建立自己的统治。当时迫切需要一套新的思想武器来为建立未来的政体服务,证明其统治权的合法性。而据《礼

记·表記》“殷人尊神，率民以事神。”殷人当时是处在巫史文化之下，虔诚地相信卜筮所得即是上天所垂示之兆。那么，对于文王来说，借用卜筮的形式来宣传自己的思想，自然是最有效的方式。同时，作为一种全新的思想武器，必须适应新的社会状况，表现出与前代迥异的意识形态。所以，与殷代卜筮之书《归藏》首坤次乾的排列次序不同，文王演易首列乾而次承坤，并做《乾》卦卦辞为“乾，元亨利贞”。《坤》卦卦辞为“坤，元亨利牝马之贞”。表明乾健坤顺的思想原则。

而孔子面对春秋时期礼坏乐崩的社会现实，一生向往着恢复周代的礼乐文化。他对代表着西周思想文化特点的《周易》作了天才性的阐发。透过《周易》一书卜筮的外壳，而看到了文王感于忧患而作易的良苦用心，对于其思想内蕴作了极为详尽的揭示。可以说从孔子做《易传》开始，《周易》才真正成为一部哲学著作。在《系辞》中孔子指出“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”，“《易》其至矣乎？夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位而《易》行乎其中矣”。就是明确地将天高地下这种自然存在的现象与乾坤的排列次序相联系，提出天地有崇卑，则乾坤有贵贱。而“《易》之象”正是圣人通过体察“天之道”而得到的。这样就证明文王演《易》首乾次坤、乾尊坤卑的正确性和必然性，而圣人推演《周易》虽是为了卜测吉凶，但更是为了将天道的真理应用于人道，所谓“是以明于天之道，而察于民之故。是兴神物，以前民用。”讲天道，演易象，其最终目的是掌握现实生活中人事的变化规律，更好地统治人民。尽管“天道远，人道迩”，但是要想保证自己学说的权威性，还是要以天道为号召，才能更具有说服力。孔子对《周易》这一思想的揭示与倡扬可以说是上承文王而下启儒家一系，对于中国传统学术文化的形成产生了重大的影响。《礼记·乐记》也正是继承和运用了这一思想而论述礼

乐在社会生活中的重要地位和巨大作用的。

在《乐记》中,作者首先以“君臣”来置换“乾坤”,说明了公孙尼子作为孔子的再传弟子,他在运用这种以“天之道”而证“民之故”的思维方式时,已经越过“易之象”这一卜筮的中介而直接用天之道来说明具体的人事规律。这一点在紧接着所谈的礼乐观念表现得更为明显,它将天地与礼乐直接联系在一起:

乐者,天地之和也。礼者,天地之序也。和,故百物皆化。  
序,故群物皆别,乐由天作,礼以地制。过制则乱,过作则暴。  
明于天地,然后能兴礼乐也。

在《系辞》中还有“乾道成男,坤道成女。乾知大始,坤作成物”的句子,而《乐记》中则言:“乐著大始,而礼居成物。著不息者天也,著不动者地也。一动一静者,天地之间也。故圣人曰礼乐云。”天之道,生生不息,孕育万物;地之道,德方至静而化成万物。二书均以此说明问题,但一言乾坤,一言礼乐。不同的概念,相同的句式,正说明了《乐记》中所言之礼乐观念与《易传》中论乾坤性质的思路是一致的。在《乐记》的作者看来,天地万物有自然的种类与差别,又有着自然的化育和谐,而人世间的圣人正是参照了自然的这种秩序而规定社会中所要遵循的原则。其礼乐思想是主张“乐统同,礼辨异”,礼乐并行,“所以同民心而出治道也”。它认为要想区分血缘关系上或政治秩序中的不同等级,必须要有“礼”,才能使贵贱分明,但这种贵贱的区分容易导致上下等级之间关系的紧张,不利于统治的稳固,所以要有“乐”来增进人们之间的亲和,使之相互亲睦。这样《乐记》就将天地自然与礼与政治伦理三者紧密联系。认为人间的礼乐出自于天地之礼乐,乃是圣人效法自然而制,它对于治理国家,统治民众又起着积极的作用。这种礼乐的思想正是以孔子在《易传》中所阐发的宇宙观为基础的。

那么,这里就存在一个问题:到底《乐记》认为礼乐与天地的关系是怎样的呢?是笼统合言,还是一一对应?孙希旦在《礼记集解》中对此的解释又一次证明了《乐记》是以“礼意当易道”(钱穆),其受《易传》思维方式浸润是相当之深的,孙希旦注曰:

上言乐者,天地之和,礼者,天地之序。下又以乐专属天,以礼专属地者,盖天地各有自然之和序,而乐之动而属乎阳,礼之静而属乎阴,于天地又各有所专属焉。犹之立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚。而分而言之,则阳与刚属乎天,阴与柔属乎地。虽若各为一理,而实则相通也。

孙希旦这里所说的“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚”,见于《说卦》的第二章,而这段话与《系辞》第十章“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉,兼三才而两之,故六。六者非它也,三才之道也”。一段意思相近,且在长沙马王堆出土的帛书《周易》中两段合一,载于《系辞》,可见这一思想应是孔子在《系辞》中阐述的《周易》的基本思想的一部分。在《易传》中对于天地这一统一体来说,天为阳,地为阴,而“在天成象,在地成形,变化见矣”。对于天与地其个别的存在而言,则天有阴晴寒暑,日升月落,所以又自有阴阳之分;而地有山川湖泽,其中又自有刚柔之别,即孙希旦所言“虽若各为一理,而实相通也”。《乐记》所言礼乐也是如此,天地之间有自然的和谐,而乐与此同和,天地之间有自然的高下秩序,礼由此而出。但若把礼乐看作一个统一体,则乐的性质是流而不息,是动的,这与天的性质相同,而礼的性质是不动的,是静的,与地的性质一致。所以“乐由天作,礼以地制”,表面上看似不通,其实是从不同角度立论。

## 二、中和思想的运用

在《礼记·乐记》的音乐思想中,非常重要的一点就是它论述了“中和”这一中国传统的美学原则,而这一点同样可以在《易传》中找到其思想源头。

首先,《乐记》所论“中和”之美的产生与《易传》的观点是一致的。

对于“中”与“和”的概念,子思在《中庸》中有一段话概括得相当准确:

喜怒哀乐之未发,谓之中。发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也。和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。

从这里我们可以看出在儒家思想中,中即是和,和即是中,其中的差别只在于发与未发。和即是已发之中,中即是未发之和,所指都是人心中一种自然的和谐状态。所以我们可以说和即是和谐,而这种和谐的思想最早在《周易》中体现得至为明显。

《周易》所包括的六十四卦、三百八十四爻都是由阴爻和阳爻这两个基本元素组成,它代表着世界就是由阴与阳两大要素构成。而它们形成世界的方式就是“一阴一阳之谓道”,阴与阳之间一来一往,此消彼长,这种阴与阳相反相成的规律正是天、地、人三才共同遵循的普遍规律。而这种相反相成的运动强调的却并不是阴与阳作为对立双方的排斥、斗争,而是阴与阳的和谐统一,这一点在乾坤两卦中体现得最为充分。

《系辞下》中有这样几句话:“乾坤,其《易》之门耶?乾,阳物也。坤,阴物也。阴阳合德而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明

之德。”乾是纯阳，坤为纯阴，只有阴阳互相配合，和谐统一，才能够体现天地变化，通达神明的德行。而这种阴与阳的和谐、统一是如何实现的呢？这主要体现在乾坤是如何配合一致而化生万物上。在六十四卦中，“乾道为男，坤道为女”，乾坤是父母，二者必须合作才能完成孕育天下万物的过程。所以《乾·彖传》说“大哉乾元，万物资始乃统天”，《坤·彖传》说“至哉坤元，万物资生乃顺承天”。在这一过程中，乾为阳，是万物产生的起点、基础，但单有乾是无法化生万物的，它只是一个必不可少的条件，还必须有坤的配合，才能完成生命产生的过程。这里阴与阳并非截然划分的两段，而是一个你中有我，我中有你的和谐统一的过程。乾坤相交，互为体用，生成其余的六十二卦，而每一卦乃至每一爻都代表着一个事物、一个过程，这所有的事物与过程也都是以乾坤和谐为基础而存在。所以我们说《周易》哲学的基本特点就是和谐统一。

而《乐记》之中礼异乐同、礼乐互补的目的正是为了达到和谐统一。其中说：

故乐者，天地之命，中和之纪，人情之所不免也。大乐与天地同和，大礼与天地同节。

联系前引“地气上齐，天气下降”一段，很明显，在和谐状态的产生这一问题上，《乐记》与《易传》的思想是一致的。仍然是从天地相交，阴阳两种要素相互吸引、配合着眼，阴与阳各以己之所有，补对方所无，以自己之所过，济对方之不及，在这种吸引的过程中各自向对方的性质转化，最终达到“百化兴焉”。产生事物的一个过程宣告完成，也就达到了一种和谐的状态。而在这样的过程中，伴着天地的相交，雷电大作，风雨交加，四时嬗递而日月相推，所有这些与天地共同达到一种和谐的状态，也就形成了天地间自然的大乐，圣人正是依据这种天地间自然之乐而制成人间之乐。其最

高境界当然也是和谐。所以《乐记》说“礼乐负天地之道，达神明之德。是故大人举礼乐，则天地将为昭焉。天地沍合，阴阳相得，煦妪覆育万物，然后草木茂，区萌达……”

其次，《易传》尚时贵中，提倡时中的观念，对于《乐记》中“中和”思想的形成也有相当的影响。在《易传》中，所谓“时”就是变化，要求人们在认识卦爻以至为人处事方面都要因时而变，因时间、地点、条件而及时调整自己的行为方式。

《易传》中，“时”字共出现五十三次，如“应乎天而时行”（《大有·彖传》），“时止则止，时行则行”（《艮·彖传》），“与时消息”（《丰·彖传》），以及“豫之时义大矣哉”（《豫·彖传》），“遯之时义大矣哉”（《遯·彖传》）等等，都是说明天道有时，人亦应循天道而为，对于“时”这一概念所包含的丰富的内涵予以极力称道。

同时，《周易》也表达了明确的尚中思想，从六爻的排列次序看，《周易》是由八卦而重为六十四卦的，那么第二爻和第五爻是原来八卦的中爻，在大多数情况下，这两爻的爻辞均为“吉”或“无不利”，说明这种居中的情况是该卦的阴阳消长变化处于较为适度的态势，而这种适度即为中，即为和谐。另外在各卦的《彖传》与《象传》中也多次谈到“时中”或“中正”，如“中正以观正下”（《观·彖传》）“蒙亨以亨行，时中也”（《蒙·彖传》）可以说，在《周易》中，时中是一个中心的思想。得中则吉，而只有顺乎时，因时而变才能得中，这也就是孔子在《论语》中所说的“无可无不可”（《论语·微子》）“过犹不及”（《论语·先进》），如果随时而动则无可无不可，而做事要把握中正的尺度，超过和没有达到同样是不好的，这与前面所谈的“发而皆中节，谓之和”的“和”及《周易》的贵时尚中观念都是一致的。

关于“时”的观念，《乐记》也有论及：

五帝殊时，不相沿乐，三王异世，不相袭礼。

礼乐之情同，故明王以相沿也。故事与时并，名与功偕。

孙希旦的《礼记集解》注曰：“事与时并者，礼有质文损益，视乎时以起事，名与功偕者，乐有韶夏汤武，随乎功以立名也。明王之于礼乐，因其情之不可者以为本，故因时以制礼，象功以作乐，而皆以成一代之治也。”说明这里对于时的观念的运用正是一种执中行权的思想，礼乐有一定之情，总的目的是要和谐万物，秩序人伦，但不同的时代有不同的情况，制礼作乐就必须因时而变，有一定的灵活性，正如《礼记·礼器》所言：“礼，时为大，尧授舜，舜授禹，汤放桀，武王伐纣，时也。”

对于尚中和谐的思想，《乐记》主要是通过礼异乐同，礼外乐内的观点而体现出来的。如：

乐由天作，礼以地制，过制则乱，过作则暴，明于天地，然后能兴礼乐也。

乐极则忧，礼粗则贪偏矣。

乐也者，动于内者也，礼也者，动乎外者也，故礼主其减，乐主其盈，礼减而进，以进为文，乐盈而反，以反为文。

这些话所表达的正是一种不偏不倚，勿过勿不及，以礼乐中正和谐为准的观点。《乐记》认为礼是一种外在的行为规范，它所区别的是人与人之间的等级秩序，使下级的人民尊重在上位的统治者，但是这种外在的尊敬并不能保证内心的敬爱，乐的作用就培养人们内心的和睦之情。而兼用礼乐就能够调合外在的礼仪与内在的情绪，使社会不致因严格的规范约束而产生怨恨和争斗，从而趋于和谐。所谓“暴民不作，诸侯宾服，兵革不试，五刑不用，百姓无患，天子不怒，如此则乐达矣。合父子之亲，明长幼之序，以敬四海之内，天子如此，则礼行矣”。说的就是这种由兴礼乐而达至的和谐状态。



### 三、易简之理的发展

《乐记》中有“大乐必易，大礼必简”的句子，由于上文的分析，我们很容易联想到《系辞》中的几句话：

乾以易知，坤以简能，易则易知，简则易从……易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。

而孔颖达在《周易正义》卷首语中引郑玄的话，说明易一名而含三义：易简、变易、不易。可见易简的思想在《易传》中是相当重要的。所谓易，即容易；简，即简省。两词义向一致，并不相对立，正如我们要把乾坤看作一个整体，乾坤合德而生成万物一样，易与简也正是说明这一生成过程性质的两个概念。乾主始物，是自然而然的行，没有任何超自然力量的推动，故容易。坤主成物，同样不需思考造作，只需承天，顺着乾的样子共同生成万物，所以简省。概括地说，易简就是讲乾坤在生成万物时是自然无为的。《系辞》中说：“易，无思也，无为也。寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至变，其孰能与于此？……惟神也，故不疾而速，不行而至。”孔子所谓“天何言哉，四时行焉，百物兴焉，天何言哉”（《论语》）以及韩康伯在注《系辞》中所说的“天地之道，不为而善始，不劳而善成”，说的都是这个意思。

而《乐记》中说的“大乐必易，大礼必简”，显然是以乐礼来代替乾坤，以乾坤的思想谈乐礼的精神，这样，结合前面所引述过的“天尊地卑”一段，我们可以了解《乐记》中所论的乐易与礼简同样有自然而然，容易简省的意思。天地间自然之礼乐，是无思无为的，不需外力推动而成，而人世间的礼乐是圣人法天象地而制成的，那么它也同样有着自然简易的性质，也正是在这种认识基础

上,《乐记》中说:

是故乐之隆,非极音也,食飧之礼,非至味也,清庙之瑟,朱弦而疏越,壹倡而三叹,有遗音者矣。大飧之礼,尚玄酒而俎腥鱼,大羹不和,有遗味者矣。是故先王之制礼乐也,非以极口腹耳目之欲也,将以教民平好恶而反人道之正也。

这段话是对于乐礼之易简最好的说明。大乐,即乐之隆盛者,并非最高妙悠扬的音乐,比如周代大祭时为《清庙》伴奏的瑟只有发出浑浊之声的朱弦和声音迟滞的稀疏的底孔。唱歌时,一个首唱而只有三人合声,这些都是“质朴之声非要妙之响”(孔颖达),因为大祭所重在德行而非音乐,所以大祭所用的这些乐舞虽隆盛但也是最为容易质朴的,同样,祭祀时所供奉的食品也绝非美食佳肴,不过是最简单的水和生肉生鱼,这些都是质素之食当然简省了。也就是说《乐记》所言的“大乐必易,大礼必简”的观点吸收了《易传》中易简思想的自然而然,不加修饰,不假造作的一方面;另一方面,它较之后者有了更多的政治伦理色彩。无论是礼还是乐,都是为维持统治阶级的统治服务,音乐是否优美,祭品是否有滋味都不重要,因为神要享受的是君子美德的馨香。而且口腹耳目之欲是无节制的,而人之好恶无节最终会导致民心涣散,天下大乱,从这个意义上说,圣人制礼作乐自然是越简单越容易越好,正如《乐记》所说“简节之音作而民康乐”。

同时《乐记》中所言之易简也受《易传》中所言“易则易知,简则易从,易知则有亲,易从则有功,有亲则可久,可久则贤人之德,可大则贤人之业”的影响,王者功成作乐,本人有礼,是为了更好地发扬他的美德,巩固他的统治,让大家都去遵循,那么,只是易知易从的礼乐才能达到这一效果,当然大乐必有易德,大礼必有简德。所以我们说,《乐记》中的易与简是在《易传》“易简而天下之理得”

基础上的发展。

从以上的三个方面,我们可以看出,《易传》对于《乐记》思想的形成有着相当大的影响,从天人观念到其中的美学原则无不渗透着易道的精髓。而《周易》一书由于其易象的符号中介而具有相当大的包容性,加之孔子所做的天才的解释,已使之突破了卜筮的外壳而成为中国哲学的重要组成部分。许多思想观点的产生都可以在这里找到源头或影响。所以我们对于《易传》与《乐记》关系的分析,只是在这方面的一个尝试,希望能够得到方家的指正。

(本文与张羽合作,原载《吉林大学古籍  
整理研究所建所十五周年纪念文集》)

## 孟子与《易》

赵岐《孟子题辞》说：“孟子通五经，尤长于《诗》、《书》。”今考《孟子》七篇，《诗》、《书》、《春秋》、《礼》都有所征引或讨论，唯《易》只字未及，此颇引人疑惑不解，孟子到底通《易》还是不通《易》？于是古今人歧说不一。有人说孟子不通《易》，如李光地《榕村语录》说：“孟子竟是不曾见《易》，平生深于《诗》、《书》、《春秋》、《礼经》便不熟。”意谓孟子根本上就未见过《易》，如近人杭辛斋《学易笔谈》说：“《孟子》七篇，荦荦具在，安见为不知《易》哉！夫《易》者，固非仅《乾》《坎》《艮》《震》《巽》《离》《坤》《兑》焉，有立乎《乾》《坎》《艮》《震》《巽》《离》《坤》《兑》之先者，所谓道也。圣人‘以通神明之德，以类万物之情’，‘和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命’者，皆此道也。道不可见，以‘一阴一阳’之象显形之，以‘参天两地’之数倚之。于是无形之道俨然有迹象之可求，厘然有数度之可稽，畀后之人得所指归，不致迷惘此古圣作《易》之深心，亦孔子赞《易》之微旨焉。”又说：“孟子继孔子之后，七篇之首，即揭明仁义大旨，而归本于性善及经，正孔子‘立人之道曰仁与义’及‘继善成性’之嫡系也，安见孟子之不知《易》哉！”意谓孟子知《易》通《易》，七篇之书，皆继承孔子思想，阐发《易》之道，只是不言《易》之象数而已。

比较两种尖锐对立之意见，我读《易》书，比照《孟子》七篇，反

复斟酌，觉得杭氏说孟子知《易》，是对的，孟子自称“乃所愿则学孔子”。

孔子晚而喜《易》，读《易》韦编三绝，赞《易》作“十翼”。孟子生孔子后不过百年，孟子何以不读《易》。庄子、荀子知《易》，而以学孔子为己任的孟子竟未见《易》，实在不可思议。

依拙见，孟子其实精通《易》之道《易》之理，造诣之精深，战国诸子无出其右者《孟子》不明言《易》，而《易》之道充溢在七篇。六十四卦三百八十四爻融会贯穿于心，形成一个完整的体系，用则随手拈来，根本不必零打碎敲地讲卦请爻。《荀子·大略》说的“善为《易》者不占”，孟子当之正合宜，孟子岂止不占，象数亦不须言，王弼《周易略例》所主张的“得意在忘象”，孟子早已身体力行了。孟子学《易》至于高深高明，象数卦爻既忘，义理便吃深吃透在胸。以为孟子未见《易》不知《易》，差矣谬矣，孟子而不知《易》，天下何处更寻知《易》之人！

《孟子》一书可谓无处不言《易》，《易》之道《易》之理义藏在七篇之中。请看七篇阐发之义理与《易》之道有无关系，《孟子·离娄上》说：

淳于髡曰：“男女授受不亲，礼与？”孟子曰：“礼也。”曰：“嫂溺援之以手乎？”曰：“嫂溺不援是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺援之以手者，权也。”

孟子于此提出一个“权”的概念。权即秤砣，它的特点是因物之重轻而移动，具有零活性，人对待事物应如权，守原则又不拘泥原则，因时制宜，灵活变通。《孟子·尽心上》说：

孟子曰：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。子莫执中，执中为近之。执中无权犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”

孟子进一步把“权”用“中”联系起来，人做事不应走极端，要执中。“执中”亦须行权，零活掌握。执中而不知行权，等于举一废百，最终要不得。《孟子·万章下》说：

孔子之去齐，接淅而行；去鲁，曰：“迟迟吾行也，去父母国之道也。”可以速而速，可以久而久，可以处而处，可以仕而仕，孔子也。孟子曰：“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。”

孟子认为伯夷、伊尹、柳下惠等人虽是圣者，但都执中而不知行权，即举一而废百之人，皆不足法；只有孔子是圣之时者，即知执中行权，善于通变，是孟子效法的典范。可见孟子讲的权其实是孔子所躬行实践“时中”。孔子的“时中”观念，正是渊源自《易》，不必举证，谁都知道《易》贵时中，这是孟子通《易》的一个显例。

其次，《孟子·离娄下》说：

孟子曰：“天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本。”

接下来又说：

天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。

孟子这几句话显然源于《易》，是对《易》之道有了深刻体会才说出来的。孟子在此讲了性、利，又讲了故，而实际上是讲了性·利·义·知的关系，所阐述的道理全是《易》的思想。赵岐注说：“言天下万物之情性，常顺其性，则利之也；改戾其性，则失其利矣。”这样解释，是正确的，焦循《孟子正义》所释尤为明通。焦氏说：“利即《周易》‘元亨利贞’之利，《系辞传》云：‘变而通之以尽利。’《彖传》云：‘乾道变化，各正性命，保合大和乃利贞。’利以能变化，言于故事之中审其能变化，则知其性之善。”焦氏又说：“于故之中，知其利，则人性之善可知矣。《系辞传》云：‘感而遂通天下之故。’

又云：‘是以明于天之道，而察于民之故。’又云：‘又明于忧患与故。’通者，通其故之利也；察者，察其故之利也；明者，明其故之利也；故者，事也。通变之谓事，非利不足以言故，非通变不足以言事。诸言性者，据故事而不通其故之利，不察其故之利，不明其故之利，所以言性恶，言性善恶混，或又分气质之性义理之性，皆不识‘故以利为本’者也。孟子私淑孔子，述伏羲、神农、文王、周公之道，以故之利而直指性为善，于此括全《易》之义，而以六字尽之云：‘故者以利为本。’明人之所以异于禽兽者，在此利与不利之间。利与不利即义不义，义不义即宜不宜。能知宜不宜，则智也；不能知宜不宜，则不智也。智，人也。不智，禽兽也。几希之间，一利而已矣，即一义而已矣，即一智而已矣。”焦氏又说：“天之行如此，吾测之，吾求其故也，其至可致也。人之性如此，吾察之，吾求其故也，其利可知也。引喻之义，全在求其故。言性者虽以故为说，实未尝求其故，故不知以利为本。言天者虽以故为说，实未尝求其故，故千岁之日至，不能坐而致。”焦氏又说：“凡治历必求其密，密必由于深审，所以必深审而密者，则以天行不测，以变为常。至于千岁，则不能不通其变。盖不能离其故而不能拘守其故，所以必求其故。求其故，则实测而深审之。斯其术乃可坐而知其密也。”又说：“历代皆用实测，未有凿空以言者也。诚以寒暑昼夜有常，而其差则随时而变，非即其故而时时求测之，不易合也。人性之善，亦如寒暑昼夜之有常也。至其智之随时而变，亦如天行之有岁差也，非即其故而时时察之思之，不易言也。岁而无差，则故不必求。日至不千岁，则差不著见。孟子言日至而曰千岁，千岁二字即括岁差而言。舍故则日至不可知，泥其故而不能随时实测求之，则千岁之日至不可致。此孟子言历之精，即孟子言性之精也。”

依赵氏注及焦氏疏之理解，《孟子》这两段话所言是人性善之理论根据。孟子之所以肯定人性善，否定人性恶，是根据这样的事

实：所谓性，不过是常顺其故而不改戾而已。而“故者以利为本”。利就是知变通，知变通就是宜，就是义，就是智。知义知变知利，是人的本性，禽兽不可能。焦氏以为《孟子》“故者以利为本”六个字概括了全《易》之义，其见解是极为精湛的。《系辞传》云：“继之者善也，成之者性也。”《乾》卦辞云：“元亨利贞。”谓万物之生由“元”开始，元是仁是善。继之以“亨”以“利”，亨是元之亨，利是元之利，贞是元之贞，成亦即物之成，元是善之始，所继之亨之利当然也是善。至贞而成性，成性即成物。元是善，所贞成之性当然也是善的。孟子讲人性善，其理论渊源显然在《易》，而李光地竟言孟子未见《易》，岂不大谬！

又其次，《孟子》书开宗就讲仁义与利的关系问题。《梁惠王上》说：

孟子见梁惠王。王曰：“叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子对曰：“王何必曰利，亦有仁义而已矣。”

孟子这里讨论义与利的关系问题，意思有两层：一认为仁义与利相比，仁义是最重要的；二认为利就在仁义之中，有了仁义也就有了利，不必离开仁义而单言利。总之，孟子重仁义但不轻利，这一点，只要联系《离娄下》“故者以利为本”一语看，就非常明白。仁义重于利，利在仁义中；离开仁义则无从言利，离开利亦无从言仁义，仁义与利互为因果。孟子之这一义利观显然得自《易》，《易·说卦传》说：“立人之道曰仁与义。”而六十四卦无处不言利，例如《乾》卦辞“元亨利贞”，《坤》六二爻辞“直方大，不习无不利”，乾《文言》“利者，义之和也”，“利物足以和义”，“乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉”。《易》绝不抛开利单讲仁义或抛开仁义单讲利，孟子对《易》的这一思想深有理解；否则不会讲出“王何必曰利，亦有仁义而已矣”和“故者以利为本”的话。后儒（尤其宋儒）



不察，竟说：“出义必入利，出利必入义。”把仁义与利对立看待。

又其次，《孟子》书中许多精卓的见解来自六十四卦，如《孟子·梁惠王下》说：

齐宣王问曰：“汤放桀，武王伐纣，有诸？”孟子对曰：“于传有之。”曰：“臣弑其君可乎？”曰：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”

孟子认为汤放桀，武王伐纣不是弑君，是诛残贼之一夫，划清了革命与弑君的界限。这一见解直接来自《革》卦。《革·彖传》说：“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉。”孟子“诛一夫纣”的观点与《革》卦之义含若符节。

《孟子·滕文公下》说：

汤始征，自葛载；十一征而无敌于天下，东面而征西夷怨，南面而征北狄怨，曰：“奚为后我？”民之望之若大旱之望雨也。

孟子一贯认为战争有义与不义两类。义战救民于涂炭水火，故民望之如大旱望雨，南征而北怨，东征而西怨，故王者之师无敌于天下。这一思想来自《易·师》卦。师卦辞：“归贞，丈人吉，无咎。”《彖传》解释说：“师，众也。贞，正也。能以众正，可以王矣。刚中而应，行险而顺，以此毒天下而民从之，吉又何咎矣。”意谓兴师动众去打仗，人民生命生活必受毒害，不是好事；但是打仗的目的是为了解救人民于倒悬，是正义的，人民不但不反对，还要像天旱盼雨一样欢迎它。它一定胜利。孟子关于战争的理论岂不正是如此。

《孟子·离娄下》说：

孟子曰：“原泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海。”

又《孟子·尽心上》说：

流水之为物也，不盈科不行。

孟子这两段话取流水为喻。流水的特点是从源泉开始，不停地流，直入大海。其间遇有科（坑洼处），必盈满之后再流，科不盈满则绝不前行。这一自然现象，《易》之《习坎》卦也用以为象。《习坎》卦辞：“有孚，维心亨，行有尚。”《彖传》：“习坎，重险也。水流而不盈，行险而不失其信，维心亨，乃以刚中也。行有尚，往有功也。”九五爻辞：“坎不盈，只既平，无咎。”《象传》：“坎不盈，中未大也。”取流水为象说明既入重险终久必出险的道理。孟子说理以流水为喻，不能不说是受《易》的启示。

《孟子·尽心上》说：

善政，民畏之；善教，民爱之。善政得民财，善教得民心。

重视教化，通遇教化获得民心，是孟子仁政学说的一项重要内容。它与《易》有关系。“善教，民爱之”，“善教得民心”。可视为《贲》、《观》、《离》、《咸》、《恒》诸卦《彖传》“化成天下”，“化成天下”，“圣人以神道设教而天下服”。“圣人感人心而天下和平”以及《临》卦大象传“君子以教思无穷，容保民无疆”。《渐》卦大象传“君子以居贤德善俗”的注解。

《孟子·梁惠王下》记孟子引晏婴对齐景公说：

春省耕而补不足，秋省敛而助不给。夏谚曰：“吾王不游，吾何以休？吾王不豫，吾何以助？一游一豫，为诸侯度。”

齐景公闻晏子言，大悦，乃“召大师曰：‘为我作君臣相说之乐。’盖征招，角招也”。其诗曰：

畜君何尤？畜君者，好君也。

焦循《孟子正义》解释夏谚云：“先王但有春游秋豫，一休一助，为民而出，无无事空行也。”意谓国君应与民同乐同忧，外出娱乐游玩必须同时解决人民的疾苦，不可流连忘返，从兽乐酒无厌。这正是《易·豫》卦之精义所在。“其诗曰”云云，赵岐《孟子注》说：“言臣说（悦）君谓之好君。‘何尤’者，无过遇也。孟子所以道晏子、景公之事者，欲以感喻宣王。”《礼记·祭统》说：“孝者，畜也。顺于道不逆于伦，是之谓畜。是故孝子之事亲也有三道焉：生则养，没则丧，丧毕则祭。”《释名·释言语》：“孝，好也。爱好父母，如所悦好也。《孝经说》曰：‘孝，畜也；畜，养也。’”毕沅说：“此所引《孝经说》盖《孝经纬·授神契》之文曰：‘庶人孝曰畜。’畜者含畜为义。庶人含情受朴，躬耕力作以畜其德，则其亲获安，故曰畜也。”（王先谦《释名疏证补》引）孝、好、畜古声并相近，义亦相通。《孟子》所谓畜君，是说臣畜养君早，爱好君上。此畜字与《易·小畜卦》有联系，故杭辛斋《学易杂识》说《孟子》引“畜君何尤”云云是发挥《小畜》卦之精义，“非后人讲《易》者所能道也”，是说得对的，这又证明孟子见过《易》，对《易》之义体会极深刻。

《孟子》言论发挥《易》六十四卦卦义之处必不止上述几项，兹不赘言。最后举一与《系辞传》说法相适应的例子，稍加评论。

《孟子·离娄下》说：

大人者，言不必信，行不必果，唯义所在。

赵岐注云：“果，能也。大人仗义，义有不得必信其言，子为父隐也。有不能得果行其所欲行者。若亲在不得其身许友也。义或重于信，故曰‘唯义所在’也。”赵氏此解实不得孟子深意。《论语·子路》有“言必信，行必果，硁硁然，小人哉”句，刘宝楠《论语正义》引《孟子》此语并释之云：“明大人言行皆视乎义。义所在，则言必信，行必果；义所不在，则不必信，行不必果，反是者为小人。”刘氏

此解实孟子此语之要领。然而“唯义所在”之义字其蕴含为何，刘氏未及言。这个义字很重要。义者宜也，宜即言行合时宜之意。合时宜即言行因时而变，亦即孔子讲的“时中”，孟子自己讲的“权”，《易》讲的变通。《系辞传》说《易》之为道也“屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”。孟子讲“唯义所在”与《系辞传》讲的“唯变所适”的“变”，意义其实不二。“唯义所在”是“唯变所适”的另一种表述。孟子是讲变通的，与《易》的思想吻合。没有理由说孟子未见《易》。

究而言之，赵岐《孟子题辞》所言孟子“通五经，尤长于《诗》、《书》”，绝非凿空虚语，足可信据。孟子固然长于《诗》、《书》，于《春秋》亦多有讨论。发挥，而于《易》也必精熟无疑。宋人程颐有言曰：“孟子曰：‘可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速。孔子，圣之时者也。’故知《易》者莫如孟子。”<sup>①</sup>而清人李光地说：“孟子不曾见《易》。”未免武断之极，宜近人杭辛斋直斥之曰：“呜呼，榕村自命大儒，乃为此言，非但不知孟子，亦并不知《易》矣。”

---

①《二程集》第一册，327页，中华书局1981年第一版

（原载韩国《孟子研究》第二辑，1999年）

## 程、朱解《易》比较

经学与理学是中国学术史上的绝大题目，二者一旦发生碰撞，往往重大的学术问题寓焉。本文对程、朱的解《易》观点试作比较，以期探明一段学术公案，庶于今日国学研究不无小补。

### 一

《周易程氏传》是伊川留给后世惟一的著作，临终前方传授给弟子。程门高弟尹和靖谓：“先生平生用意惟在《易传》，求先生之学者，观此足矣。”<sup>①</sup>伊川一生的理学践履心得大多萃于此书，非泛泛解经之作可比。<sup>②</sup>惟如此后世才有“先生之《易传》，更为万世经术斗杓”之誉。<sup>③</sup>近代马一浮先生亦尝谓“伊川《易传》不可不备，患难中尤当常读之”。<sup>④</sup>其为后学推重如此。众所周知，宋儒理学别具新义，非先秦以来儒家的简单继承和翻版。然而，《周易程氏传》是否即是理学家横空出世、独辟新径之作，则不可不辨。事实上，伊川尝以王辅嗣、胡翼之、王介甫三家《易传》教弟子，“令贯通，然后却有用心处”。<sup>⑤</sup>并且，特别强调王弼解《易》的重要。<sup>⑥</sup>对于王弼，学者多知其以老子解《易》，一扫汉易象数的烦琐，而其解《易》风格本于费直以来儒门家法则并非人人皆知。此理惟陈澧《东塾读书记》（卷四）所言最为明晰：

《汉书·儒林传》云：费直以《彖》、《象》、《系辞》、《文言》十篇解说上下经，此千古治《易》之准的也。孔子作十篇，为经注之祖；费氏以十篇解说上下经，乃义疏之祖。费氏之书已佚，而郑康成、荀慈明、王辅嗣皆传费氏学。此后诸儒之说，凡据十篇以解经者，皆得费氏家法者也。其自为说者，皆非费氏家法也，说《易》者当以此为断。

解《易》不必亦步亦趋于占卜本义，是儒门经说的本来特点。近代章太炎《检论》中《易论》亦云：

卜筮尚占，其道异于执辞，是故筮史占繇，不可用于经说。……昔丁宽作《子夏传》，其言平易，迺于物情。刘向考校诸家《易》说，“皆祖田何、杨叔、丁将军，大谊略同，唯京氏为异”。疑“焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不与同也”。孟氏得《易》家候阴阳灾变书，诈言师田生独传己。……大氏汉世博士，喜道五行阴阳秘书，学者从风化之，虽主费氏着弗能坚。……《易》亦不为一代作也，周孔既歿，诸儒诚不能与辅嗣比肩。

既然辅嗣解《易》为儒门旧法，而“宋世程叔子所作《易传》，亦辅嗣一流，征引人事，弥又广博”<sup>①</sup>，则谓伊川解《易》一本儒门传统，亦非牵强之辞。实际上，儒家心性之学的复兴固有待于佛道两家修养工夫的激发因而邃密深沉，但宋儒力倡的践履工夫正是先秦儒家的根本传统深入后世人心的体现。故谓理学非先秦儒学简单再现则可，谓其非先秦儒学的深化与发展则不可。从这个角度上说，宋儒直接孔孟的自信和担当亦非虚妄。伊川之作《周易程氏传》十分强调占辞的重要，至有“推辞考卦，可以知变，象与占在其中矣”，“得于辞，不达其意者有矣；未有不得于辞而能通其意者也”，“予所传者辞也，由辞以得其意，则在乎人焉”。<sup>②</sup>伊川当时所

推见的圣人解《易》之道，多据十翼而言，今所见的出土文献《马王堆汉墓周易帛书·要》的内容有：

夫子曰：……《尚书》多勿矣，《周易》未失也，且又古之遗言焉。予非安其用也，而乐其辞也。

夫子今不安其用，而乐其辞，则是用倚于人也。

子曰：《易》，我后其祝人矣，我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德。……赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。<sup>⑨</sup>

益可证明伊川识见之精，完全符合一千数百年前孔子据辞解《易》的传统，而《易传序》所谓“圣人之忧患后世，可谓至矣。去古虽远，遗经尚存。然而前儒失意以传言，后学诵言而忘味。自秦以下，盖无传矣。予生千载之后，悼斯文之湮晦，将俾后人沿流而求源，此《传》所以作也”的自信诚非虚言。故谓《周易程氏传》直接孔子，亦未尝不可。

朱子是公认的理学集大成者，亦是古今罕匹的学术大师，而其解《易》的方法却与伊川大不相同。二者最根本的分歧是：

故圣人为象辞象辞文言，节节推去，无限道理，此程《易》所以推说无穷。然非《易》本义也。先通得《易》本指后，道理近无穷，推说不妨。便以所推说者去解《易》，则失《易》之本指矣。<sup>⑩</sup>

虽为伊川的再传弟子，朱子却对伊川《易传》的解释方法深致不满：

伊川只将一部《易》来作譬喻说了，恐圣人亦不肯作一部譬喻之书。<sup>⑪</sup>伊川要立议论教人，可向别处说，不可硬配在《易》上说。<sup>⑫</sup>

近世言《易》者，直弃卜筮而虚谈义理，致文义牵强无归宿，此弊久矣。要须先以卜筮占决之意求经文本义，而复以传释之，则其命词之意，与其所自来之故，皆可渐次而见矣。<sup>⑬</sup>

谓解《易》必须紧扣《周易》原来的占卜功能。朱子又从历史发生角度证明这个观点：

周官惟太卜掌三《易》之法。而司徒、司乐、师氏、保氏诸子之教国子庶民，是教以《诗》、《书》，教以《礼》、《乐》，未尝以《易》为教也。<sup>⑭</sup>

对于孔子的解《易》方法，朱子亦自有自己的看法：

熹尝以谓《易经》本为卜筮而作，皆因吉凶以示训戒，故其言虽约，而所包甚广，夫子作传，亦略举其一端以见凡例而已。自诸儒分经合传之后，学者便文取义，往往未及玩心全经，而遽执传之一端以为定说，于是一卦一爻，仅为一事，而《易》之为用反有所局，而无以通乎天下之故。<sup>⑮</sup>

认为“夫子作传，亦略举其一端以见凡例而已”，并不能穷尽本义。又谓：

读伏羲之《易》，如未有许多象象文言说话，方见得《易》之本意，只是要作卜筮用。及文王周公分为六十四卦，添入乾元亨利贞坤元亨利牝马之贞，早不是伏羲之意，已是文王周公自说他一般道理了。然犹是就人占处说。如卜得乾卦则大享而利于正耳。及孔子系《易》，作《彖》、《象》、《文言》，则以元亨利贞为《乾》之四德，非文王之《易》矣。到得孔子，尽是说道理，然犹就卜筮上发出许多道理，欲人晓得所以凶所以吉。……文王之心已自不如伏羲宽阔，急要说出来。孔子之心不如文王之心宽大，又急要说出道理来。所以本意浸失，都



不顾元初圣人画卦之意，只认各人自说一副当道理。及至伊川，又自说他一样，微似孔子之《易》而又甚焉。<sup>⑭</sup>

指出伊川解《易》的方法与孔子类似，而孔子解《易》尚有使《易》本意浸失之处，而伊川则更甚焉，显露了朱子力图回到孔子解《易》的起点，从卜筮入手，直探本源的绝大雄心。平心而论，从学理上讲，朱子越孔子而上的思路未必没有道理，这也是朱子对待经学的一贯立场。<sup>⑮</sup>问题在于，这样的解《易》努力是否能够实现。事实上，孔子以义理解《易》并非偶然，王弼扫象，使天下后世学者入其范围也绝非幸致，一直发展到伊川的解《易》思路都有其历史的必然性。忽略这一点，单纯从逻辑上谈学理的合理性，是徒劳的。另外，学者也不能真的回到乾坤未判时的起点，重塑传统。以伊川而言，其理学即经学；以朱子而言，经学可以还原为史学，理学与经学常有不同。二人对待经学的根本不同在此。然朱子的经学终不能不受理学的影响。朱子整个的理学思想承伊川学脉而来，是依孔门而再树的新义，对其学术实践的影响终究是决定性的。因此，在完成了《易本义》两年后，朱子说：

《易》之为书，更历三圣，而制作不同。若庖羲氏之象，文王之辞，皆依卜筮以为教，而其法则异。至于孔子之赞，则又一以义理为教，而不专于卜筮也。是岂其故相反哉？俗之淳漓既异，故其所以为教为法者不得不异，而道则未尝不同也。然自秦汉以来，考象辞者泥于术数，而不得其弘通简易之法。谈义理者沦于空寂，而不合乎仁义中正之归。求其因时立教，以承三圣，不同于法而同于道者，则惟伊川先生程氏之书而已。<sup>⑯</sup>

观其末后一句，辞气已经不复如前时之严峻。在朱子七十岁时，又谓：

大凡看人解经，虽一时有与经以稍违，然其说底自是一说，自有用处，不可废也。不特后人，古来已如此。如元亨利贞，文王重卦只是大亨利于守正而已。到夫子却自解分作四德。看文王卦辞，当看文王意思。到孔子文言，当看孔子意思。岂可一说为是，一说为非。<sup>①</sup>

指出每个时代都有各自的学术演变面貌，自古皆然，不可执此而非彼。此说最为通达，足见朱子晚年人生、学术已臻化境。

## 二

朱子既然认定从卜筮的角度解《易》方可推见《易》之本指，则其注意力自然就转移到了《周易》的象数上，焦点就是邵康节。

康节一生为隐士，其易学实践颇具前知的传奇色彩。康节先天易学辗转得于五代道士陈抟，加上他的深造自得，终于别开生面，创造出了一个独特的易学体系，为时人所重。朱子一直对康节其人其学有着浓厚的兴趣，由衷赞叹：

某看康节《易》了，都看别人底不得。<sup>②</sup>

邵子这道理岂易及哉！他胸襟中有这个学，能包括宇宙，始终古今，如何不做得大，放得下！今人却恃个甚，敢复如此！<sup>③</sup>

康节为人，须极会处置事。为他神闲气定，不动声色，须处置得别。盖他气质本来清明，又养得纯厚，又不曾枉用了心，他用心都在紧要上。为他静极了，看得天下事理精明。<sup>④</sup>

又对伊川不取康节易学，甚有微辞：

《伊川易传》亦有未尽处，当时康节传得数甚佳，却轻之不问。<sup>⑤</sup>

从朱子传世的易学著作来看,所谓以象数解《易》,就是继承康节的象数。朱子志在复《易》之本指,按理应当注重汉人的象数才是,今反取康节,以至于将河图、洛书,先后天之说引入著作,引起后世莫大争议,亦足堪玩味。这一点不能不归于朱子个人的学术趣味。实际上,从天性上讲,朱子治学广博,对神秘文化一直怀有浓厚的兴趣。从研究《周易参同契》、《麻衣易》、火珠林法、灵棋课到生活中以卜卦决定进退,都可以见到这位理学大师性格的另一面。这一点,朱子同时代人看得最为真切。叶适《序阴阳精义》曰:“朱公元晦听蔡季通豫卜藏穴,门人裹糗行绌,六日始至。乃知好奇者固通人大儒之常患也。”<sup>②</sup>其论在怨怼之间。朱子这一性格与伊川绝不相类。<sup>③</sup>

朱子虽然对康节易学也不乏理性的认识:

伊川之学,于大体上莹彻,于小小节目上犹有疏处;康节能尽得事物之变,却于大体上有未莹处。<sup>④</sup>

《先天图》传自希夷,希夷又自有所传,盖方士技术,用以修炼。<sup>⑤</sup>

但终于好之不已。在与论敌的论辩中竟索性将康节得于道士的象数之学干脆归结到了孔子身上:

以上……此非熹之说,乃康节之说;非康节之说,乃希夷之说;非希夷之说,乃孔子之说。但当日诸儒既失其传,而方外之流阴相付受,以为丹灶之术。至于希夷、康节,乃反之于《易》,而后其说始得复明于世。<sup>⑥</sup>

惟如此,朱子绍接康节才名正言顺,可杜群儒之口。然而,事实并非如此。稍后,朱子的再传弟子黄东发即有议论:

伊川言理,而理者人心之所同,今读其传,犁然即与妙合,

康节言数，而数者康节之所独，今得其图，若何而可推验？此宜审所当务者也。明理者虽不知数，自能避凶而从吉；学数者倘不明理，必至舍人而言天，此宜审所当务者也。伊川之言理，本之文王、孔子；康节之言数，得之李挺之、穆伯长、陈希夷，此宜审所当务者也。穷理而精，则可修己治人，有补当世；言数而精，不过寻流逐末，流为技术。此宜审所当务者也。故学必如康节，而后可创言先天之易；学必如晦庵，而后可兼释先天之图。《易》虽古以卜筮，而未尝闻以推步，汉世纳甲、飞伏、卦气，凡推步之术，无一不倚《易》为说，而《易》皆实无之。康节大儒，以《易》言数，虽超出汉人之上，然学者亦未易躐等。若以《易》言理，则日用常行，无往非易，此宜审所当务者也。<sup>②</sup>

尽管辞气尚委婉，未明斥朱子之非，然推重伊川《易传》的用意则确然可见。相比之下，顾炎武的话则显得严厉得多：

希夷之图，康节之书，道家之《易》也。自二子之学兴，而空疏之人，迂怪之士，举窜迹于其中以为《易》。而其《易》为方术之书，于圣人寡过反身之学去之远矣。<sup>③</sup>

后世学者对此论断绝少异议。<sup>④</sup>章太炎谓“邵康节本为阴阳家，不能说是儒家”，“邵子迷于五行”，<sup>⑤</sup>进一步指出了康节易学的学术实质。有人说，没有朱子的张扬，二程理学未必在后世有那么大的名声，此说确否，姑置不论；但没有朱子的推挽，康节易学不会对后世学术有这么大的影响，倒是千真万确的。

值得一提的是，朱子对《周易》的形上意义的认识在当时也是十分突出的，但这一认识并不是从象数上得到的启发，而是出于对周濂溪《太极图说》和《通书》的研习。对于濂溪，黄百家尝谓：“孔孟以后，汉儒止有传经之学，性道微言之绝久矣。元公崛起，二程

嗣之，有复横渠诸大儒辈出，圣学大昌。故安定、徂徕卓乎有儒者之矩范，然谨可谓有开之必先，若论阐发心性义理之精微，端数元公之破暗也。”<sup>⑧</sup>指出宋儒“阐发心性义理之精微”肇端于濂溪。朱子一生极重视理学的授受渊源，尝著《伊洛渊源录》以明道统。惟如此，于濂溪之学不能不三致意焉，而极为推崇：

濂溪清和。孔经甫祭其文曰：“公年壮盛，玉色金声；从容和毅，一府皆倾。”墓碑亦谓其“精密严恕”，气象可想矣。<sup>⑨</sup>

周子看得这理熟，纵横妙用，只是这数个字都括尽了。<sup>⑩</sup>

濂溪也精密，不知其他书如何，但今所说这些子，无一字差错。<sup>⑪</sup>

对于濂溪的《太极图说》，朱子结合《周易》着重发挥他的“无极而太极”的义蕴。谓：

“《易》有太极，是生两仪。”（《系辞》语）四象八卦，皆有形状，至于太极，又何形状？故周子曰：“无极而太极。”盖云无此形状，而有此道理耳。<sup>⑫</sup>

对于濂溪“无极而太极”的理解和评价，朱子当时和陆象山即有激烈论争，后世学者亦因之聚讼不已，皆涉及到理学的见地而非单纯论《易》，此中曲直，兹不深论。

对伊川而言，少时尝从父命与明道问学于濂溪，后来则绝少提及此事，为明道作《行状》，致有“先生生千四百年之后，得不传之学于遗经”之言，<sup>⑬</sup>不谓学出于濂溪明矣。其解《易》亦从不及濂溪“无极而太极”之义，于朱子的态度适成鲜明对比。究其原因，与其说是二人易学观点的不同，不如说是理学趋向的差异。

三

伊川与朱子解《易》的不同,一方面表现在于对解《易》系统的认识上;一方面表现对康节易学的态度上。伊川的《周易程氏传》直接孔子的解《易》传统,是以理学解《易》的代表之作,如果没有哪个解释体系超过理学,则伊川斯作必为义理解《易》传统笼罩下难以逾越的高峰。立志本诸《易经》的原始卜筮功能重新生发义理与对康节易学的偏好二者互为因果造就了朱子解《易》的风格。今人以为朱子解《易》目的在于调和,实是浅测朱子。<sup>⑧</sup>这种探索之所以收效甚微的原因是,朱子之学虽然泛滥群经,但其大者仍在《四书》体系上,舍此而外,从《易》本义出发终难再发新义,而只能止步于对卜筮方法的考证、梳理之上。

谈到程、朱二家易学的命运,钱宾四先生谓:

程门虽极尊《易传》,然终不足以光大程学。朱子于《易传》虽多持异议,而程学之光大则终赖焉。<sup>⑨</sup>

所言极是,《周易程氏传》的流传亦端赖朱子对理学的发扬光大。故朱子的解《易》尝试虽然颇为后人议论,却无伤根本,反而觉其学术混茫阔大。朱子的这种从史学意义上的原始功能出发诠释经典的方法为后来汉学家所坚执,而竟据之以非朱子,实非真知朱子者。宋儒为学目的在于“修身齐家治国平天下”,在于张横渠的四句教,朱子亦莫能外,只不过较多学术气质而已,然亦绝非为学术而学术者。有清一代无真理学,故清人之易学研究黜康节而趋汉《易》,抉择于两误之间,弥转弥远。或曰:理学已矣,当还学术以本来面目。此言固有一定道理,然前人之所以从事国学研究是因心中有一个景仰的精神体系在,若无此精神系于人心,则所谓

学术研究,果何谓也?其分量亦可预知。

治学不可有门户,然不可无门径。六十年前,马一浮先生教弟子读《易》的一番话今日仍觉有其价值,转录如下,以结此篇:

伊川作《易传》,重在玩辞,切近人事,而后本隐之显之旨明,深得孔子赞《易》之志,故读《易》当主伊川。诸家说《易》,不可殚举,……,至宗归义理,必以伊川为法也。<sup>①</sup>

①《二程集·河南程氏遗书》,《伊川先生年谱》,中华书局,1981年,345页。

②《二程集·河南程氏遗书》卷第十七:某于《易传》,今却已自成书,但逐旋修改,期以七十,其书可出。韩退之称“聪明不及于前时,道德日负于初心”,然某于《易传》,后来所改者无几,不知如何?故且更期之以十年之功,看如何。尹和靖曰:先生践履尽《易》,其作《传》只是因而写成。熟读玩味,即可见矣。

③《宋元学案·伊川学案下》“黄百家案语”。

④《马一浮集》,浙江古籍出版社、浙江教育出版社,1996年,946页。

⑤李简:《学易记学》,转引《宋元学案·伊川学案下》。

⑥王应麟:《困学纪闻》(卷一):“程子谓学《易》先看王弼,余谓辅嗣之注,学者不可忽也。”

⑦章太炎:《检论·易论》,《章太炎全集》(三),上海人民出版社,1984年。

⑧《周易程氏传·易传序》,《二程集》(三),中华书局,1981年。

⑨《国际易学研究》第一辑,华夏出版社,1995年。

⑩《朱子语类》卷六八。

⑪《朱子语类》卷六七。

⑫《朱子语类》卷六九。

⑬《朱子文集·别集》卷三“答孙季和”。

⑭《朱子语类》卷六六。

⑮《朱子文集》卷八十二,《书临漳所刊四经后》。

⑯同注⑭。

⑰同样的用意也表现在解《诗》上:摆脱《毛传》束缚,恢复一些篇目乃“淫奔之诗”的本来面目。

- ⑮《朱子文集》卷八十一，《书伊川先生〈易传〉版本后》。
- ⑯《朱子语类》卷七六。
- ⑰《朱子语类》卷一〇〇。
- ⑱《宋元学案·百源学案上》。
- ⑲《宋元学案·百源学案下》。
- ⑳ 同注①。
- ㉑ 转引自《宋元学案·晦翁学案下》。
- ㉒ 伊川不满康节之学的话极多，例如：“尧夫之学，先从理上推意，言象数言天下之理，须出于四者，推到理处，曰：‘我得此大者，则万事由我，无有不定。’然未必有术，要之亦难以治天下国家。其为人则直是无礼不恭，惟是侮玩，虽天理亦为之侮玩。”（《二程集·河南程氏遗书》卷第二）“邵尧夫犹空中楼阁。”（《二程集·河南程氏遗书》卷第七）
- ㉓ 转引《宋元学案·百源学案下》。
- ㉔《朱子语类》卷一〇〇。
- ㉕《朱子文集》卷三十七，《答林黄中》书三。
- ㉖《东发日钞·读〈易〉》，转引自《宋元学案·东发学案》。
- ㉗ 顾炎武：《日知录·孔子论〈易〉》卷之一。
- ㉘ 吕思勉是少数同意朱子说的学者，见氏著《经子解题》华东师范大学出版社，1995年，204—205页。
- ㉙ 章太炎：《国学概论》，上海古籍出版社，1997年，38页。
- ㉚《宋元学案·濂溪学案上》。
- ㉛《朱子语类》卷九三。
- ㉜ 同上。
- ㉝《朱子语类》卷九四。
- ㉞《二程集·河南程氏文集》。
- ㉟ 周子同谓：“在熹本意，或以为程颐《易传》偏于义理，故济以象数，以维持其哲学上之调和统一的态度；殊不知学术上绝不能调和统一者，于是程朱之易学陷于敌派之嫌，此实非朱熹初意所及料也”，“欲调和程、邵之间，以实现宋易之大一统”。（《周子同经学史论著选集》，上海人民出版社，1983年，151页、152页）
- ㊱《朱子新学案·朱子之易学》。
- ㊲《马一浮集·复性书院讲录》。



## 胡煦易学平议

### 一、导 言

胡煦(1655—1736)是位可称道的清代易学大家,完全有资格与顾炎武、王夫之、黄宗羲、胡渭、焦循等人一样进入清代易学史。可惜知道他的不多,影响很小。他用毕生精力写成的大部头著作《周易函书》被收入《四库全书》后未见有单行版问世。正续《皇清经解》也不曾选入。在我所见到的易学和易学史专著中几无一部提及他。

但是有一个例外,1993年6月间,我赴台北参加辅仁大学主办的两岸中国哲学研讨会,台北文津出版社主编邱镇京先生送给我一部他出版的牟宗三先生易学哲学史著作,书名《周易的自然哲学与道德函义》。此书是牟宗三先生早年在北京大学哲学系读书时写作的,里面有近一百页的篇幅专门讨论胡煦的易学哲学。书中关于胡煦否定汉人卦变说的评介特别引起我的兴趣。当时我对卦变说正发生疑问,于是便找来台湾影印的文渊阁《四库全书》第四十八册,想看看《周易函书》究竟是怎样讲的。

本来只想知道胡煦对卦变说持怎样的态度,谁知他的这部《周易函书》部头相当的大,包括《约存》、《约注》、《别集》三部分共五十二卷,无标点字数近八十万,而指评汉儒的卦变说是它的重点之

一,书中随处论及卦变说,遂令我不知不觉中一遍又一遍地翻检全书。于是我对胡煦其人其书及其易学思想有一个比较全面、整体的认识。同时,一种品评的冲动油然而生。

胡煦字沧晓,河南光山人。出生于顺治年间,卒于乾隆元年,活动时间在康熙、雍正两朝。据《清史稿》本传记载,胡氏早年以举人官河南安阳教谕,五十七岁成进士,命值南书房。以后历任洗马、光禄寺少卿、鸿胪寺卿、内阁学士、刑部侍郎,终于礼部侍郎。

胡氏为官清廉公正,体恤下情,为学勤奋而专于《易经》。髫龄笃嗜《周易》,研积四十余年,撰成《周易函书》。担任过李光地为总裁的御纂《周易折中》的分纂,也曾参与《卜筮精蕴》的撰修工作。由于他精于易理,康熙皇帝曾特别召见他,问河洛易理及卦爻中疑义。他绘图进讲,皇帝赞许他“真苦读书人也”。

读过《周易函书》之后,我觉得康熙的赞语实不为过。无论我们赞成不赞成胡氏的易学观点,都必须承认他是位有独立思想的易学专家,绝对不是那种随波逐流,人云亦云的人。他对《周易》本身和前人的易学成果做了全面、彻底的清理和整体性研究,订讹辨误,别异剖纷,用功之大之深,令人不能不折服。李去侈《序》的三句评价:“豁达而不流于旷渺,精深而不泥于训诂,博采而不役于方技。”胡氏可当之无愧,然而并不切中肯綮。不泥于训诂,不流于旷渺,不役于方技,在易学史上并非胡氏独家所有。真正属于胡氏独有的特点是他把《周易》作为一部哲学著作做了整体的而不是支离的、深层次的而不是表面的研究。用中国社会科学院世界宗教研究所李申博士《周易之河说解》一书中的话说,胡氏的易学属于“本义派”,不是“发挥派”。他力图揭示《周易》的庐山真面目,不是借题发挥,往《周易》里硬塞自己的东西。古代易学家能做到这一点的没有几位。他的观点有些其实不足取,但是他治《易》的精神和方法是值得称道的。

胡煦站在《周易》的立场审视以往的一切易学成就,对汉易和宋易做彻底的批评、整理。所以与其像《四库全书总目提要》那样说胡煦“持论酌于汉学宋学之间”,不如说他力图超越汉学宋学,另辟蹊径,走出一条自己的路。是否符合《周易》的原貌是他去取的原则,不符合《周易》原貌的,无论汉宋,都在他摈斥之列。然而这显然只是他的主观上的意图,就其研究的实际结果而言,他的体系固然比虞翻、来知德诸人高明,却毕竟不出象数派窠臼。若必须给胡煦其书其人做出评价的话,那么我认为,《周易函书》是一部不一概排斥义理派成果、思想水平较高、独具特色的象数派易学著作。胡煦其人则是一位思维高明、思想深刻的易学家。

我治易与我的老师金景芳先生一样,于古人欣赏王弼、程颐的观点和方法,看重《周易》之义理,不赞成汉易象数派为给经文传文一字一句找根据而无限扩大取象范围的烦琐主义兼神秘主义的作法。我们当然不否认《周易》通过象数表达思想,但是相信顾炎武《日知录》中说的“卦爻之外无别象”那句话是正确的。我们认为《周易》形成的长河应当到八卦、六十四卦、三百八十四爻,作于殷周之际的卦爻辞和孔子的《易传》为止。以后出现的一切有关《周易》的文字和图画都是对《周易》的注解和说明,不是《周易》本身。它们是否符合《周易》原貌,都是有待证明的。

古代象数派、义理派的成果都已成为易学的历史。是历史就必须研究,加以清理,为现代易学所用。

抱着这样的主义,读过《周易函书》之后,想到以下这些。不求响应,但求引起讨论。

## 二、胡煦易学的一大贡献:彻底推翻汉人的卦变说

胡煦在书中几乎处处针对汉人的卦变说说话,给卦变说以致

命的抨击,使卦变说彻底倒下。胡氏说:“孔子未尝有卦变,为此说者,始于汉儒。”<sup>①</sup>此言至确。卦变说是汉儒为扩大取象范围以解释经文传文而创造的,非《周易》所固有。主卦变说的最具代表性的人物是三国吴人虞翻。虞翻有卦变图,其要领是:一阴一阳之卦各六,皆自《复》《姤》两卦变来;二阴二阳之卦各九,皆自《临》《遯》两卦变来;三阴三阳之卦各十,皆自《泰》《否》两卦变来;四阴四阳之卦各九,皆自《大壮》《观》两卦变来。凡变卦皆由《乾》卦和《坤》卦来。其实质是说,除《乾》《坤》而外的六十二卦皆由另一卦变来。按卦变图指示的,各卦皆变自十二消息卦,而虞翻在解卦时更加具有随意性,几乎没有一定的原则。例如《颐》(䷚)初九:“舍尔灵龟,观我朵颐。”虞翻注说:“晋四之初。”(李鼎祚《周易集解》引)意谓《晋》(䷢)之九四与初六掉换位置,便变成《颐》(䷚)。是《颐》自《晋》变来。于是《颐》初九爻辞便得到解释:“晋,离为龟。四之初,故‘舍尔灵龟’。坤为我,震为动,谓四失离入坤。”

虞翻这个卦变说显然有问题,后世致疑者颇多,却全未击中其要害,将其推翻。迄今为止,我所见易著中,做到这一点的只有胡煦的《周易函书》。

胡煦说:“圣人传卦之始未尝有卦变之说也。盖卦之成也,皆由乾坤二用一交而始,非乾九之用于坤,则坤六之用于乾,然后有三男三女之分,故六子之体皆具乾坤之体,而或多或少或上或中或下则各各不相同,因其多寡不同而别其动静,明其体用。如三爻之中两阴一阳,则以两阴为静体,而以一阳为动用之爻。盖谓坤本三阴,今复有此一阳自外来而交之,因得变成此体,则自外来交之一爻,动而善迁,其用可知矣,因遂得为主于此卦中。故孔子之《彖》每有上下往来内外进退之说,皆是说打初成卦时乾坤摩荡之妙,欲人知观象之法而用以审择主爻者也。不察乾坤二用、六子之体全是乾坤之交流,为卦变纷纷其说,又曷怪焉。然而《周易》之不明,

遂自卦变一说始矣。今观先儒之注，《彖传》中有往来字面，率以卦变言之，则诸卦之由来皆宜各有一变卦矣，而先儒不言，岂通论乎！”②

又说：“须知凡来皆自太极而来，凡往皆谓其外出，故执卦变卦综者误也。盖此往来字皆说卦体方成阴阳摩荡之妙，非说此卦成体之后也。若其体既成，则确不可易，安能割彼卦之爻安于此卦，如后儒之卦变说乎！”③

又说：“卦综卦变皆说向已成卦体之后，岂有两人之体可以剝肉相易者乎！”④

又说：“须知内外之说必先认取体卦，识得乾坤为大父母，方可。盖内外之说有二，其以下为内卦，上为外卦，此通例也。其以体卦为内，来交于体卦者为外，则未有知其故者。故先儒之卦变，必内外两象上下皆可互易，其说始通；至于专论内卦而或亦言外，其说不能相通，则遂竟摘内卦之爻而指为外矣。凡皆未明于体卦故也。如以坤为体卦，而乾爻之或初或中或未来一交之。是体卦先立于此，故谓为内，动用之爻自外来交，斯为外矣。体卦在内而主静，来交者自外而主动。《周易》以动变为用者也。故凡一阳自外来交于坤，则此一阳为主，而体卦反不得而为主，动静之别固如此也。如《震》《坎》《艮》皆以坤阴为体而却主外来交之阳爻，称为三男以从乾父，是此义也。所以《无妄》有‘刚自外来而为主于内’之说。圣人教人观象以审择主爻，安得不于往来内外分疏别白哉。如执卦变之说，以外为外卦，则《无妄》(䷘)外三刚固未尝动也，又以何为外耶！如以来者谓由内卦，则又安用此外来字面耶！且六十四卦之《彖辞》从无有执内卦之爻称为外者，岂非后儒之误耶！”⑤

又说：“《随》(䷐)，此卦内主初阳，外主上阴，下刚而上柔。《彖》曰：‘刚来而下柔。’内卦为来，初为最下之位，刚来谓阳来居

初。兑为柔卦为阴在上也，兑柔在上而刚阳居初，故以为‘下柔’。此明指上下动用之两爻而言。‘动而悦’，则言全卦之两体也。若谓自《困》(䷮)变来，九二下而居初，是以初阴之进乎二者为‘下柔’，全未知外为柔卦，兑主阴爻之义矣。且卦有两体，然后能相交而成卦。况本卦(䷮)上体乾而下体坤，又实有天上地下之象。今以刚来下柔专论内卦，置去外卦，非乾坤摩荡、二用相交之旨。又曰自《噬嗑》(䷔)变来，则九来居五，是以《噬嗑》上爻之九刚(上九)来于五位，而五位之阴爻移而居上，则置去用爻且兼置内卦不论，全非《彖传》之旨。夫世之学易者莫不知震刚而兑柔，今以离(䷄)兑(䷹)中之刚爻乃谓为刚，圣人之‘十翼’俱在，有此说乎？否乎？”<sup>⑥</sup>

以上所引是胡氏驳斥汉儒卦变说有代表性的言论，读者仔细揣摩，不难理会其中要旨。兹归纳如下：

1. 虞翻传的卦变说其基本之点是六十四卦之某卦自某卦变来。这是汉人的创造，在《周易》经文传文中找不到根据。
2. 卦变说的理论失误在于对《彖传》的误解、曲解。
3. 《彖传》之内外往来上下终始八字务须正确理会，然后才能观象审择主爻，把准一卦之象一卦之理。
4. 六十二卦皆由乾坤生成。同时生成，无先后之别。六画卦之上下二体皆由八个三画卦交错而成。三画卦乾坤各自为体，是为父母。三画卦乾由三画卦坤之或初或中或末三爻之一爻来交(《系辞传》称索)，生成巽(䷸)、离(䷄)、兑(䷹)，是谓三女。三画卦《坤》由三画卦《乾》之或初或中或末三爻之一爻来交，生成震(䷲)、坎(䷜)、艮(䷳)，是谓三男。此即《系辞传》说的“八卦相荡”、“刚柔相推”之义。先有的三画卦乾坤称体卦，体卦静。后来相交的一爻为动用之爻，为六画卦之主爻。除《乾》《坤》《泰》《否》四卦之外，余六十卦皆有动用之主爻。有的卦有一个主爻，

如《无妄》(䷘),主爻是初九。有的卦有两个主爻,如既济(䷾),主爻是六二、九五。胡氏此说可概称为“体卦主爻”。

5.《彖传》中每言内外往来上下终始八字,皆指主爻。内外固然有内卦外卦之义,但是有时候内不指内卦,外不指外卦,而是指体卦和动用之爻来自于体卦之外。

胡氏用“体卦主爻”说解释《彖传》,推翻汉易的卦变说,所论深刻透辟,至为精审,在易学史上够得上一大发明、一大贡献。

### 三、未出汉易象数派窠臼,但有很大的超越

胡煦论《易》注《易》既不赞成“得意忘象”也反对溯象悖理,力图超越象数、义理两派的制约,走出一条自己的路。自己的路未见走得出来,而且毕竟未出汉易象数派的窠臼。但是并未妨碍他提出不少新鲜、高明甚至精彩的见解。

(一)认为《周易》无闲文虚字,无一字无象。这正是汉易象数派的基本原则和出发点。胡氏在论《易》注《易》中实实在在坚持这一点,从此出发考虑问题,使他的易学思想归根结底逃不出象数派的藩篱。

胡氏论《易》时反覆申明这一观点。如他说:“须知《周易》一字一象,亦遂一象一义。《周易》无闲文并无虚字。”<sup>⑦</sup>又说:“《周易》最简最贵之文,一字而具无穷之妙,没有闲文不须解说。且闲文在他书容或有之,在《周易》则不可以闲文视也。”<sup>⑧</sup>又说:“须知读拟象之书与文字义理之书绝不相同,盖文字义理之书可以虚实字眼相间为文,且能低昂其声韵,故读之易解。若拟象之书,必须一字一义逐字领会乃可耳。”<sup>⑨</sup>说《周易》通过象表达义理,或者说义理寓于象,当然是对的,《周易》的思维方式之特别之处就在于它利用象描述对客观世界的认识。汉人却把此义推向极端,说《周

易》经文乃至传文每一个字都是一象,于是给一字一象找根据。找不到,便创出卦变、升降、互体、爻体、半象等等易例来。结果把《周易》弄得烦琐又烦琐,神秘又神秘,非神做不出,非神读不懂。胡氏原原本本地继承了这一观点,有过之而无不及。为了落实一字一象,他解卦除卦变一说废弃不用以外,汉人创的易例一概照用。另外还创造了见伏变动的“四通”说。胡氏易学的一切失误皆从这里引起。

姑举两例看他是怎样落实一字一象、一字一义的。

例一,《乾》九二:“见龙在田,利见大人。”胡氏释“利见大人”说:“阳大阴小,乾阳物,故称大。三画之卦二为人位,故称大人。乾健,故称利。利是无阻之利,非利益之利。见谓阳明而阴暗,又因此爻变离也。”“利见大人”本由“利”、“见”、“大人”三词组成,“大人”显然是一个成词,不应亦不可能分为大与人二词。胡氏为了落实一字一象、一字一义的理论,硬是分开说。九二是阳爻,故称大;是人位,故称人。牵强附会,难以自圆,同在《乾》卦,九五明明在天位,何以亦有“大人”之象!《周易》共有三十二个九二,为什么别的九二不言“利见大人”,而《蹇》上六却言“利见大人”<sup>⑩</sup>。

例二,《既济》九三:“高宗伐鬼方,三年克之,小人勿用。”胡氏释云:“离,戈兵,变震动,伐象。鬼方,北方国也,三应上,坎居北,故曰鬼方。坎,隐伏,鬼象。变坤,邑国象。离三,三年象。阳变坤阴,小象。居三人位,小人象。”<sup>⑪</sup>

小人本一词,分为二字找象,已属无稽,鬼方更是专用名词,也分而为鬼为方各找象,尤为荒诞。字字落到象上当然极难,便借助各种易例。这里使用的“变”例是胡氏创的“见伏变动”四通之一。变,就是阳爻变为阴爻或阴爻变为阳爻。古人把爻辞写出来,今天我们去猜象,或许办得到,因为辞已写定,我们尽有时间猜,办法多的是。可是古人写爻辞时怎么可能想到如此复杂的象!况且,《既



济》九三“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用”，必有个意思在内，注释者却根本不管。房子不见，只见一堆支离破碎砖瓦在那里。胡氏说：“诸卦皆无第一层实义，所可言者第二层象义耳。物理人事皆象也。”<sup>⑩</sup>这就说明白了，卦爻辞中或言天道物理或言人事，无非象。象中有义，义有两种，一是实义，一是象义。“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用”之类是实义。这属于人事方面的实义，在卦中并不存在，亦不可言。卦中存在的是可言的象义。所谓象义，即把卦爻辞分解成单个的字，然后寻找每个字的象的根据。其实只是零散不整的象，义究竟在哪里，并不关心。到头来只见一堆象，不见有义。事实上造成溺象忘理的结果。胡氏注解六十四卦大凡如此。他自己说得明白：“凡书皆有文字义理可求，而《周易》则纯以象告。故煦之《函书》不憚繁言，逐卦逐爻逐句逐字而释之。”<sup>⑪</sup>

(二)认为《周易》是拟象之书，人们治《易》务必摆正象与理的关系。

胡氏说《周易》是拟象之书，是与文字义理之书对待而言的，用意在于强调《周易》唯有象而已，文字也无非象，义理蕴含于象中。例如《家人》卦，“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇”的家庭关系是《家人》卦的象，而不是理；理更在家庭关系之背后。胡氏说，“文、周、孔子所言，止是此卦此爻自具之蕴，然后会神取精设象以尽意”，“象也者，旁引而曲肖之谓也。孔子解文、周卦爻而标之为象，可知文周卦爻原无实义”，<sup>⑫</sup>意谓卦辞爻辞大象小象都是根据卦爻固有的义蕴所设的象。胡氏甚至说大象上句象之以天道，下句象之以人事，天道人事都是象。历来释大象都以上句为象，下句为学《易》者效法天道应追求的目标，纯系人事问题，不是象。胡氏现在提出了新见解，与众不同。

胡氏强调《周易》全书莫非象，“如图书，象也。先天图，象也。卦爻，象也。下及文之卦辞，周之爻辞，孔子的《彖》、《象》、《文

言》，亦莫非象也”<sup>⑮</sup>。单从卦爻说，“六十四卦止得六十四象，乃一卦之象既定，及至逐爻逐位又各有逐爻逐位之象。象不可以拘执论，须知一爻之中有以一象论一爻者，有兼数象始论一爻者”<sup>⑯</sup>。

胡氏特别指出《周易》与五经、四书的根本区别在于有象无象。他在康熙五十六年自序中说：“《学》、《庸》、《论》、《孟》皆圣贤问答语，言无过高低抑扬承接转换便可直抒胸中勃勃欲泄之理，学者解释字义，体贴语气，亦遂可因言达意，而《周易》则图之呈而象之设也。道寓于图，而图中蕴含，非言可说。义寓于象，而象中包括，无实可稽。”<sup>⑰</sup>这是说，四书、五经并以言达意，而《周易》之义寓于象，以象表意。

关于《周易》中象与理的关系以及学易者如何对待的问题，胡氏认为象与理二者不可分离，“象数固依理而显，理固即象数而具者也。穷象而不究理，则非真象；穷理而不协象，则非真理”<sup>⑱</sup>。看似主张象理密合而并重，实则重的是象。朱熹是不赞成王弼“得意忘象”说的，胡氏则赞成朱熹。所以他说，“后世以为王弼一派言理，是事也而非理也。夫理未有遗象孤存者也。遗象而言理，必至顾此失彼，得粗遗精，则固未知象中之包涵浑括，原不可以意计穷也”<sup>⑲</sup>。因此他把王弼及其以下的义理派易学称作“理障”，而盛赞“来矣鲜（知德）于‘理障’之后，独能上溯虞、荀，深求义例，不为时下‘理障’所窘，其有功于《易》岂浅鲜哉！”<sup>⑳</sup>

胡煦既视象为《周易》的中心，言必称象而少言理，又说“五行之理出于《周易》，故大挠本之以作甲子。《周易》之轮衍为《火珠林》专论五行，已属《周易》之支流，况五行之轮衍而为太乙，为六壬，为奇门，不大支离乎！然太乙有衡运之卦，六壬有透易之卦，奇门之九宫出于洛书，八卦出于后天图，虽不足以发明《周易》，或其遗义有可采摘，故录其大概于此，以备识者鉴别”。<sup>㉑</sup>竟给太乙、六壬、奇门以一定的地位，其易学思想大体不出汉易象数派的窠臼，

是无疑义的。

然而胡氏有些见解很新鲜也很高明，往往超越了象数派的界限。兹举两点：

(三)认为《周易》不是卜筮之书。他在康熙五十六年写的《自序》中公开宣言：“《周易》非占卜之书也。浅之则格物穷理之资，深之则博文约礼之具，精之则天人合一之旨，体之则参赞位育之能。”<sup>②</sup>在理论上接受了程颐而违背了朱熹。书中又多次申明这一观点。这在当时朱熹的理论权威不容有丝毫怀疑的条件下，至为难能可贵。

在《无妄》卦辞下引程颐说：“动以天为无妄，动以人欲则妄。”接着自注说：“《周易》立教，性与天道俱在其中，仅作占卜论，非矣。”<sup>③</sup>此话暗指朱熹，朱熹《本义》于此是以占卜论的。

在论及“用九见羣龙无首”时说，“周公此义最深最妙，自蔡墨至今误解已久，其原皆由误认为占。《周易》岂尝有一字言占者乎。其言占也，皆欲人因占以穷理耳”。“不识主理而言圣学者何乃尽向占卦中理会”。“《周易》本言道之书，以理为主，乃卦卦爻爻徒向占卜上打点，则亦数学而已”，<sup>④</sup>仔细品味，此又针对朱熹《本义》而言。

《说卦传》有“和顺于道德”句，胡氏说：“《系传》言卦爻，多接言占，此止以‘和顺’二语承之，可知《周易》非卜筮之书。”<sup>⑤</sup>

但是，胡氏并不否认《周易》有占卜的内容。他止是说《周易》根本或者主要不是占卜之书。所以他说：“岂谓《周易》止占卜之书哉！即以占论，非有极精极微至灵至妙，与天合德者存乎其间，安得感而遂通，其应如响，有若此哉！不究理而究占，是不探原而逐流者耳。故予于《周易》言占者少而言理者多也。”<sup>⑥</sup>于占既言不“止”，言“流”，言“少”，是知胡氏以占为《周易》中末流，非谓《周易》有理而无占。

(四)认为《周易》是言道之书,更加超越了象数派易学的界限。

胡氏说:“圣人之道,大本大用尽发泄于《周易》,其余诸经皆道之散见者耳。”<sup>④</sup>以为《周易》是中国学问之大原。诸经的学问皆由《周易》出。谓《周易》为大道之原,未必正确,言《周易》是言道之书,则符合实际。

又说:“语道,则《周易》为传道之书;语性,则《周易》为言性之书;语物,则《周易》为穷理之书;语一气之混同,则《周易》为参赞位育之书。”<sup>⑤</sup>

在另一处,胡氏把《周易》之道细分为十八:“易中冒道,有圣圣传心之道,有天人合一之道,有参赞位育之道,有迁流不息之道,有大中至正之道,有致知格物之道,有尽性至命之道,有行藏进退之道,有闲邪存诚之道,有省身寡过之道,有趋吉避凶之道,有三纲五常之道,有上下交际之道,有礼陶乐淑之道,有移风易俗之道,有确不可拔之道,有旁通肆应之道,有穷变通久之道。”<sup>⑥</sup>一言以蔽之,是说《周易》为言道之书,天下之道全包括。

胡氏时而强调《周易》是拟象之书,以象压理,时而又说《周易》不是占卜之书,是言道之书,以理压占。看似牴牾,其实一贯。从根本上说,胡氏易学与汉易象数派一脉相承。具体而言,却又大有不同。象数派推崇卦变说,究心于占卜,胡氏则专心致志、有理有据地否定卦变,以为卦变说非《周易》固有,且反来覆去、理足神完地论定《周易》不是占卜之书,是言道之书。此两点是胡氏易学之新鲜处、高明处,也是他自己极得意之处。

胡煦还解决了《周易》思维属于哪种类型的问题。现代人把思维分为三大类型,即抽象思维、形象思维、灵感思维。很难说准《周易》的思维属于其中哪一类型。胡煦没有“思维”的概念,但是体会他的言论,知道他对《周易》的思维特点已有深刻认识。

胡煦认为除太极未定形因而无象无图以外,《周易》的阴阳、八卦、六十四卦、三百八十四爻、卦爻辞以及孔子作的《彖》、《象》、《文言》诸传都是象。《周易》言道言理以象为思维手段,不使用概念、命题、推理的一般逻辑方法。卦爻辞、《彖》、《象》、《文言》诸传虽是语言文字,实质却是象。所以,《周易》虽言道言理,但不是抽象思维。

《周易》的象是由阴阳符号组成的卦爻象,具有抽象性、灵活性、深广的含盖性,与《诗》的比兴、《孟子》的譬喻所使用的止说一个道理、限定一件事的具体事物的象不同。所以,《周易》虽用象言道言理,但不是形象思维。

《周易》无论从什么角度说,都不是灵感思维。

仔细体味胡煦的言论,他心目中的《周易》思维是另一种思维:以象为手段的特殊抽象思维。

#### 四、胡煦易学的最精彩处:建立天地万物和卦爻的生成论体系

胡煦认为天地万物是生成的。生成表现为流动的过程。《周易》由太极而两仪,而八卦,而六十四卦三百八十四爻是天地万物生成过程的反映。这个反映与天地万物的生成过程本身一样,是有序的,系统的,浑沦完全的。他考虑《周易》经传的一切方面都以此为出发点。于是建立了生成论的体系。

胡煦生成论的体系表现在以下各点:

关于元亨利贞。胡煦认为《乾》卦辞“元亨利贞”四字是天地万物和《周易》六十四卦生成过程的反映。朱熹《本义》释“元亨利贞”说“言其占当得大通而必利在正固”,“此圣人所以作《易》教人卜筮”。胡煦与朱说大异。他说“元亨利贞”四字四义,须各个读

断，解作“大通而利于正”两义是不对的。把它说作人事，推向占卜，尤悖《周易》原旨。

胡氏释“元亨利贞”说，“天下万事万物悉由此四德而赋，全体大用总在其中。元者乾之静也，蕴也，体也。亨者，元之动也，用也。元静亨动，对举者也。利贞皆亨中事也。利如利刃，自我之及物而言，非如利益自人加之我言也。盖乾亨既交于坤，九用而无阻者也，其健义即由此出。贞，成也，定也，正也，即一元既亨，赋畀已定，各正其性而各成其体也”。“此四德者唯元字《乾》所独有，自亨以下皆由交坤而见。因乾道健行不息，非得坤静正之位，则必无驻足托迹之地，遂无由昭赋畀之能，而利贞之用亦莫由以见。故乾之四德由亨后说出利贞，便是全向交坤时说出道理”。以《中庸》比例释之，则“元，未发之中也。亨，其发也。利则发而皆中。贞则所中之节喜怒哀乐也”。“乾之四德须对针彖辞解之，既非粘著人事，亦非直言占卜。但当以四字平分作句，不可说成戒辞。又须知乾不是天，坤不是地，然后始得正义”。<sup>④</sup>

胡氏意谓乾之四德不关人事，不为占卜，讲的是天道自然，讲包括人类社会在内的天地万物和六十四卦生成的原理和过程。

关于“乾坤二用”。胡氏力破前人的说法，说乾坤二用非为占而设，也不是刚而变柔，柔而变刚之意。他从生成的角度看乾坤二用。胡氏说：“乾用九，凡三男之卦皆乾九之用于坤。坤体静，则坤为无用，而阳爻往来动荡，正乾九之大用，故遂主动用之乾爻，而周公于乾遂特标用九之旨。坤用六，凡三女之卦皆坤六之用于乾。乾体静，则乾为无用，而阴爻往来动荡，正坤六之大用，故遂主动用之坤爻，而周公于坤遂特标用六之旨。”<sup>④</sup>是乾坤二用是说六十二卦各由乾爻坤爻往来交互动用而生成。

于《屯卦·彖传》“屯刚柔始交而难生”句，胡氏说：“凡刚从用九来，凡柔从用六来。刚谓五、初两阳，柔谓上下四阴。诸卦皆乾

坤之交。此为序卦之始，故曰‘始交’。始者，该六十二卦之辞，非泛言生物之始。”<sup>⑧</sup>是卦中乾坤之交乃三画卦乾与坤爻交或三画卦坤与乾爻交，非一六画卦之上体与下体交。“刚柔始交”，是说刚柔交而生成卦，由屯开始，以下六十一卦不言自明，都是刚柔交而成卦。

关于《彖传》“内外往来下上终始”八字。胡氏认为此乃《周易》之纲领，尤以往来二字为最紧要。是卦既成之后，孔子教人观象审择主爻之方法。所谓内外往来云云，并指主爻而言。是乾坤二用的具体表现。卦变说是说一卦既成，又从另一卦变来，误解了《彖传》的旨意。详前第一章。

关于时位问题。胡氏提出爻是时位统一的新说。其要点是：一、凡天下之物各有其位，位各有其时。时有初中末之候，位有上中下之等。时位合而成爻，故卦必三爻。二、凡物之生先气而后形，三爻之卦不足以表达时与位先后交错、上下参差的关系，故重为六爻卦。三、“时阳而位阴，时虚而位实，时由乾出，位由坤始”。然而乾坤相须，故阴爻亦得言时，阳爻亦得言位，故“无一卦一爻不具此时位者矣”。<sup>⑨</sup>胡氏关于时位的认识是正确的、深刻的。他的意思可以作如下理解：每一六画卦代表一个流动不息的过程。每一爻代表过程的一个点。每一个点是流动的也是静止的。就流动而言，此点是时之候；就静止而言，此点是位之等。事实上一个过程的点是无穷的多，而六这个数是无穷的概括。胡说符合《周易》之本旨。

关于“初上九六二三四五”八字命爻之意义。一卦六爻，第一爻命曰初而不命曰下不命曰一，是因为初以时言，而卦之始由乾元、太极来，此时尚无形象可以指证其位，不可言下。第六爻命曰上而不命曰末不命曰六，是因为上字表示“其爻极于此止于此也”，“言此外已无可上也”。<sup>⑩</sup>按照胡氏的解释，六爻之命名显示一

卦反映天地万物的一个生成过程。初爻名曰初,表示物之生自太极来,此时气初萌动,过程刚刚开始,说的是时,但亦兼位。中间四爻代表生成过程中四个时位兼俱的点。上爻名曰上,意味物至此已生成,达于极处,过程结束。

关于太极。胡氏言太极有二,一是流行之太极,即阴极生阳,阳极生阴之极。一是敦化之太极,即《系辞传》“易有太极,是生两仪”之太极。胡氏以为此太极是天地万物所由生的大本,它无形可象,不可图画。但是他自己勉强画了个《循环太极图》。此图与周敦颐的《太极图》根本不同。胡氏自己说,“此图止具阴阳两象,而回旋纠缪,莫非交象。《易》首乾坤所交的两象也”,“万物莫不由阴阳既交而生,则阴阳两象即万物之大原,故以纠缪相交之象称为太极”<sup>⑤</sup>。又说:“太极体也,阴阳用也。”<sup>⑥</sup>是胡氏之太极与阴阳两仪是一事,不是两物。太极是它的静止态,无形可象;阴阳两仪是它的动态,有形可象。太极是一,两仪是二。无一,二不得见;无二,一不得显。故胡氏又说,“乾坤即《周易》之太极”,“乾之一元便是太极”,<sup>⑦</sup>“初出于太极”,<sup>⑧</sup>“凡卦之来悉由太极”。<sup>⑨</sup>这与他对“元亨利贞”、“乾坤二用”、“内外往来上下终始”八字、“初上九六二三四五”八字命爻的理解是一致的,共同构成他的天地万物生成论。汉人的卦变说说向万物和六十四卦生成之后,故胡氏极力驳斥。

据以上各点,胡氏之生成说可概言如下:一、天地万物的生成表现为流动变化的过程,《周易》的全部意义在于反映这一生成的过程。二、乾坤即阴阳刚柔,刚柔相交而产生六十二卦。故卦变说不成立。三、乾“元亨利贞”是乾之四德,不关人事。元亨利贞大体反映天地万物和卦爻生成的层次。元相当于太极,亨动而阴阳剖判,乾与坤交,是以利贞,而生成定体。四、天地万物的生成过程表现为无穷之多的时位兼俱的点。六爻构成一卦,一卦显示一个过程。六



爻是无穷多时位兼俱的点的概括。五、《彖传》之“内外往来上下始终”八字的意义归根结底是阐释体卦主爻、刚柔动静的关系。以“初上九六二三四五”八字命爻则为了显示一卦是由爻时位的有始有终的生成过程。太极则是一切生成过程的大本、源头。

## 五、结 语

本文的结论可归纳为如下六点：

(一)胡氏是位可称道的易学大家。他不是发挥派，未给《周易》增添什么。他是本义派，只给《周易》做解释。(二)从根本上说，他是象数派。因为他第一，认为《周易》无闲文虚字，无一字无象；第二，反对“得意忘象”；第三，绝对迷信河图、洛书。(三)他又对象数派有所超越，主要的表现是：第一，他提出体卦主爻说，彻底推翻卦变说；第二，论定《周易》不是占卜之书，是言道言理之书。(四)他实际上指出了《周易》思维是以象为手段的特殊抽象思维。(五)他的易学之最精彩处是建立了万物和卦爻的生成论体系。(六)他的易学地位应在来知德、焦循之上。

---

①《周易函书》别集卷四《易解辨异》，影印《四库全书》第四十八册第867页。为省篇幅起见，下引《周易函书》只记卷数、题目和影印《四库全书》第四十八册之页数。

②《约存》卷七《原古》，第218页。

③《别集》卷二《易学须知》，第832页。

④《约存》卷首下《原爻约》，第69页。

⑤《别集》卷三《易学须知》，第856页。

⑥《约存》卷五《原卦》，第166—167页。

⑦《别集》卷三《易学须知》，第848页。

⑧《约存》卷首中《原卦约》，第60页。

- ⑨《别集》卷二《易学须知》，第844页。
- ⑩引文见《约注》卷一，第414页。
- ⑪《约注》卷十二，第688—689。
- ⑫《约注》卷七，第578页。
- ⑬《约注》卷一《卦画原始》，第406页。
- ⑭《别集》卷四《易解辨异》，第868页。
- ⑮《别集》卷二《易学须知》，第844页。
- ⑯同上，第845页。
- ⑰同上，第11页。
- ⑱《约存》卷八《原古》，第226页。
- ⑲同上，第225页。
- ⑳同上，第226页。
- ㉑《约存》卷十五《原古》，第394页。
- ㉒同上，第11页。
- ㉓《约注》卷六，第532页。
- ㉔《约存》卷首中《原卦约》，第49页。
- ㉕《约注》卷十七《说卦传》，第771页。
- ㉖《约注》卷一《卦画原始》，第406页。
- ㉗《别集》卷十一《篝灯约旨》，第990页。
- ㉘同上，第999页。
- ㉙《约注》卷一《卦画原始》，第407页。
- ㉚《约注》卷一，第411—412页。
- ㉛《约存》卷五《原卦》，第153页。
- ㉜《约注》卷三，第451页。
- ㉝《约存》卷首下《原爻约》，第68页。
- ㉞同上。
- ㉟《约存》卷三《原图》，第116—117页。
- ㊱《约注》卷十四《系辞上传》，第731页。
- ㊲《别集》卷二《易学须知》，第387、388页。
- ㊳《约注》卷十六《系辞下传》，第761页。
- ㊴《别集》卷四《易解辨异》，第869页。

## 略说卦变

易学史上有个卦变问题，争议最大，说者见仁见智，难得一是。我多年疑惑不明，近来读书略有心得，才勉强理出一点头绪，今不揣浅陋，说将出来，敬祈方家指正。以下分四层说。

### 一、究竟什么是卦变

我读书发现专家们对于什么是卦变的问题，说法很不同，因此讨论卦变问题有必要首先由此说起。

清代易学家方申作“易学五书”，其中《周易卦变举要》专门讨论卦变问题。他给卦变划的范围相当的宽泛。他在自序中明确地把卦变概括为六项，即旁通、反复、上下易、变化、往来、升降。六项也可以并为三项，旁通可含盖变化，反复可含盖往来，上下易可含盖升降。他说他是根据《周易》传文体会出来的。他认为荀爽、虞翻等人所创的易例盖源乎此，他们所采取的易例统称之为卦变。

方氏此说我以为不对。汉代象数派易学家为了给《周易》经文传文的一字一词都找出象的根据，扩大易象的范围，而创立了许多所谓易例，卦变是诸多易例中的一种，不应当是诸多易例的统称。三国魏人王弼作《周易略例》，于《明象》章抨击汉易说：“互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行。”把卦变同互体并列，显然王

弼认为互体不是卦变。

互体这一易例创自西汉京房,东汉末郑玄和三国吴人虞翻加以继承发挥。京房首创三画互,即将一个六画卦的第二、三、四三爻互为一个三画卦,将第三、四、五三爻互为另一个三画卦,目的是增加卦象以解释经文。如《无妄》(䷘),《京房易传》说:“内互见艮,止于纯阳。外互见巽,顺于阳道。”

郑玄又创一画之互,即所谓爻体说。依此说,一个六画卦中的每一爻都可视作一个三画卦。凡初九、九四都可视作《震》(䷳),凡九二、九五都可视作《坎》(䷜),凡九三、上九都可作《艮》(䷳)。凡初六、六四都可视作《巽》(䷸),六二、六五都可视作《离》(䷄),六三、上六都可视作《兑》(䷹)。目的当然为了给经文找出合适的象的根据来。

虞翻更创半象说,即二画之互。依此说,一个六画卦相邻之两爻可视作某三画卦的一半。如《小畜》(䷈),虞翻视六四、九五(䷊)为坎(䷜)的半象。《小畜·彖传》:“密云不雨,尚往也。”虞翻注云:“上变为阳,坎象半见,故密云不雨。”虞翻还讲四画互和五画互。如《兑》(䷹),虞翻将六三至上六四爻(䷹)互为兑巽《大过》(䷛)。《兑·彖传》:“民忘其死。”虞翻注云:“三至上体大过死。”是为四画互。又如《坎》(䷜),虞翻将九二至上六五爻(䷜)互为坎震《屯》(䷂)。《坎》九五《象传》:“中未光大也。”虞翻注云:“体屯,五中,故未光大也。”是为五画互。

以上所言互体,无论几画互,都明显有以下特征:一、虽互,但是这一卦依旧是这一卦,卦体结构实未曾变化。二、互体潜伏在这一卦之中,被这一卦包涵着,通过互的关系对卦中某爻或某几爻做新的审视,赋予新的卦象函义,实际上并不破坏这一卦的固有结构。三、因此互体不关涉六十四卦生成问题。这最后一点至关重要,亟须予以特别关注。

方申将“反对”、“旁通”、“升降”都归诸卦变，我以为不对。虞翻释经释传每取“反对”、“旁通”说。“反对”指此一卦六画是另一卦的上下颠倒，如《否》(䷋)，颠倒过去就是《泰》(䷊)，《明夷》(䷣)颠倒过去就是《晋》(䷢)，《观》(䷓)颠倒过去就是《临》(䷒)。“旁通”指一卦六画与另一卦之六画依次阴阳相对，如《乾》(䷀)之与《坤》(䷁)，《坎》(䷜)之与《离》(䷝)，《复》(䷗)之与《姤》(䷫)。

据李鼎祚《周易集解》所引，虞翻释经传用“反对”者六条，用“旁通”者二十二条。前者如《观》(䷓)·彖传：“观盥而不荐，有孚颙若，下观而化也。”虞氏注云：“观，反临也，以五阳观示坤民，故称观。”意谓《观》因与《临》(䷒)有“旁通”之关系，卦中含君临之义，九五与下四阴的关系可视作“观示坤民”，“下观而化”，故称《观》。后者如《履》(䷉)，卦辞：“履虎尾，不咥人，亨利贞。”虎与虎尾之象自何而来？虞氏注云：“与谦旁通，以坤履乾，以柔履刚。谦坤为虎，艮为尾，乾为人，乾兑乘谦，震足蹈艮，故履虎尾。兑悦而应，虎口与上绝，故不咥人。刚当位，故通。俗儒皆以兑为虎，乾履兑，非也。”意谓虎与虎尾之象宜从旁通卦《谦》(䷎)中去找，不在本卦《履》(䷉)中。

由虞翻释经之实例看得出，“反对”、“旁通”的实质是增加卦象，不改变本卦之结构，这一卦还是这一卦。仅仅说这一卦与另一卦发生某种关系，从而增加卦象，而不涉及卦体如何。一言以蔽之，卦象变而卦体不变。互体亦如此。

荀爽注《易》创“升降法”。“升降法”涉及本卦各爻之窜动变化，与“互体”、“反对”、“旁通”诸法有所不同。如《临》(䷒)九二《象传》：“未顺命也。”荀爽注云：“阳当居五，阴当顺从，今尚在二，故曰未顺命也。”《复》(䷗)·彖传：“利有攸往，刚长也。”荀爽注云：“利往居五，刚道浸长也。”谓初阳可升居五。《需》(䷄)上六爻

辞：“有不速之客三人来，敬之终吉。”荀爽注云：“三人谓下三阳也。须时当升，非有召者，故曰不速之客焉。乾升在上，君位以定；坎降在下，当循臣职，故敬之终吉也。”以上荀氏注并引自李鼎祚《周易集解》。

荀氏所创之升降法涉及卦体结构的一定变化，这一点与互体、反对、升降不同。但是升降法只讲卦中居上体之某爻降下，居下体之某爻升上，或上下体升降互换位置，仍不言此卦终于变为另一卦，更不论此卦由另一卦变来。

互体、反对、旁通、升降等都不是卦变，那末什么是卦变呢？卦变说实起于荀爽。卦变说的本质特征是专言此一卦自某一卦变来，谓此一卦本非此一卦，而是另一卦，释经文传文时得两卦之卦象合同考虑。荀爽之卦变说已经具有六十四卦生成论的苗头，但是尚不能认为已经具备了六十四卦生成论的体系。《屯卦》(䷂)·彖传：“刚柔始交。”荀爽释之云：“此本《坎》卦也。案初六升二，九二降初，是刚柔始交也。”谓《屯》之“刚柔始交”是就《坎》卦(䷜)之初六与九二交换位置变成《屯》卦而言。《贲卦》(䷖)·彖传：“贲亨。柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往。”荀爽注云：“此本《泰》卦，谓阴从上来居乾之中，文饰刚道，交予中和，故亨也。分乾之二，居坤之上，上饰柔道，兼据二阴，故小利有攸往。”谓《贲》之“柔来而文刚”、“分刚上而文柔”，是就《泰》卦(䷊)之上六与九二交换位置变成《贲》卦而言。以上并引自李氏《集解》。

荀爽说“此本《坎》卦”，“此本《泰》卦”，谓《屯》卦自《坎》卦来，《贲》卦自《泰》卦来，这很重要。仅此一点就说明这一方法与互体、反对、旁通、升降不同。这一方法后人称作“卦变”。卦变的本质特征是认定这一卦是自另一卦变来，而且仅仅说这一卦自另一卦变来，绝不言这一卦将变成另一卦。互体等方法则总是强

调从这一卦中能看到另外诸多卦象来亦即从这一卦能看到它里面藏伏着的别的卦体。荀爽既言升降又言卦变，二者并不相同。二者的区别就在于，升降法着眼于这一卦中某两个阴爻阳爻的位置变动，而且是未来时。卦变法则着眼于这一卦自某卦变来，是全卦的变动，而且是过去时。

## 二、卦变说是一个错误的生成论体系

包括互体、反对、旁通、升降、卦变以及纳甲、爻辰等在内的汉人创制的诸多易例，如何有悖于《周易》原貌原义，屈万里先生的《先秦汉魏易例述评》已有全面、系统、中肯的批评，此不须赘言。这里尽可能深入地谈谈卦变问题。

在汉人创制的众多易例中，卦变说最具哲学意义。它除却被用以解卦以外，本身已形成一个生成论的体系，所以影响极大；然而它是个错误的体系，所以影响又极坏。

《易》中原有个八卦、六十四卦生成的问题，孔子所作《易传》已有原则性的论述。如《系辞传》说：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”《说卦传》说：“乾天也，故称乎父，坤地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男。巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男，离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男。兑三索而得女，故谓之少女。”《序卦传》说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”

这是《周易》自身固有的生成论体系。这体系由以下诸要点构成：一、六十四卦非自来就有，它由八卦生成，八卦源于四象，四象源于太极。太极之前不言。二、八卦中的《乾》《坤》两卦有如父

母,《震》、《巽》、《坎》、《离》、《艮》、《兑》有如六子。《乾》《坤》生六子,然后生成六十四卦。六十四卦的生成,三画卦《乾》《坤》是关键。三、八卦、六十四卦的生成过程反映天地、万物、人类的生成过程。卦与万物共有—个生成模式。这是—个正确的生成论体系。

汉人的卦变说提出了另一套生成论体系。卦变说不止—种,其违背《周易》本身固有的生成论体系却是—致的。

汉代形成体系的卦变说有二:—是京房的八宫卦说,二是虞翻的卦变说。荀爽的卦变说未形成体系,但用卦变说随文解经而已。然而实质也是卦变说,与京房、虞翻并无二致。他们都认为六十四卦卦体既经生成之后仍可以改变,已生成的这一卦可以变成另一卦。

宫次	本宫卦	一世卦	二世卦	三世卦	四世卦	五世卦	游魂卦	归魂卦
乾宫	䷀ 乾为天	䷃ 天风姤	䷌ 天山遁	䷋ 天地否	䷓ 风地观	䷖ 山地剥	䷔ 火地晋	䷀ 火天大有
坎宫	䷜ 坎为水	䷺ 水泽节	䷲ 水雷屯	䷾ 水火既济	䷲ 泽火革	䷲ 雷火丰	䷔ 地火明夷	䷜ 地水师
艮宫	䷳ 艮为山	䷲ 山火贲	䷌ 山天大畜	䷴ 山泽损	䷶ 火泽睽	䷢ 天泽履	䷳ 风泽中孚	䷳ 风山渐
震宫	䷲ 震为雷	䷲ 雷地豫	䷧ 雷水解	䷧ 雷风恒	䷲ 地风升	䷲ 水风井	䷲ 泽风大过	䷲ 泽雷随
巽宫	䷸ 巽为风	䷸ 风天小畜	䷲ 风火家人	䷲ 风雷益	䷵ 天雷无妄	䷲ 火雷噬嗑	䷲ 山雷颐	䷸ 山风蛊
离宫	䷲ 离为火	䷲ 火山旅	䷲ 火风鼎	䷲ 火水未济	䷲ 山水蒙	䷲ 风水涣	䷲ 天水讼	䷲ 天火同人
坤宫	䷁ 坤为地	䷲ 地雷复	䷲ 地泽临	䷲ 地天泰	䷲ 雷天大壮	䷲ 泽天夬	䷲ 水天需	䷁ 水地比
兑宫	䷹ 兑为泽	䷹ 泽水困	䷲ 泽地萃	䷲ 泽山咸	䷲ 水山蹇	䷲ 地山谦	䷲ 雷山小过	䷲ 雷泽归妹

先看京房的八宫卦说。京房八宫卦说表现在《京氏易传》中。后世有据《京氏易传》制的八宫卦图。其图如上:



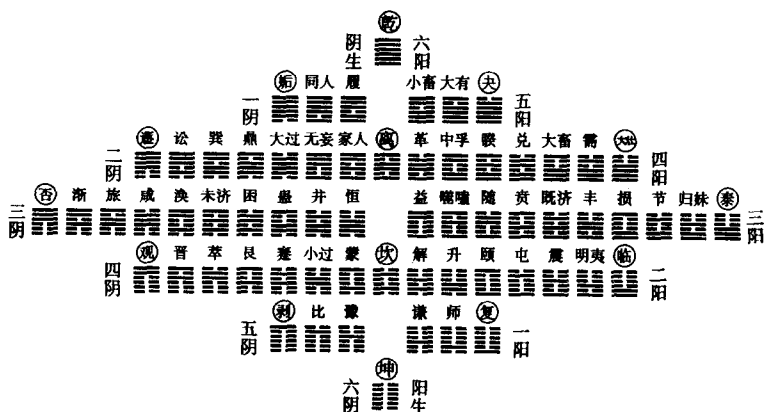
此八宫卦盖以八纯卦为纲,其余五十六卦为目。意谓每一纯卦变为七卦。每一纯卦及其所变之七卦共为八卦,为一宫。以乾宫卦为例,初爻变则成《姤》(䷫),为一世。二爻变则成《遯》(䷠),为二世。三爻变则成《否》(䷋),为三世。四爻变则成《观》(䷓),为四世,五爻变则成《剥》(䷖),为五世。上爻不变,又变已变之第四爻成《晋》(䷢),为游魂。又变已成游魂卦之下面三爻则成《大有》(䷍),为归魂。其余七宫卦变化与此同。

依八宫卦说,非纯卦的五十六卦由八纯卦生成,八纯卦由何而生成,无说。自六十四卦生成论的角度看,作为卦变说一种的八宫卦说认定五十六非纯卦由八纯卦变化生成,显然违背《周易》固有的生成说。《周易》以《乾》《坤》为《易》之缊、《易》之门,在八卦相荡相重的过程中,三画卦乾坤生成三画卦六子,同时生成六十四卦。而八宫卦说却以为六画的八纯卦生成之后又生成五十六个六画卦。它的发明可能另有哲学义蕴,作为六十四卦的生成论体系则必错无疑。

再说虞翻的卦变说。虞翻使用卦变法解释经文比较全面、系统,不似荀爽卦变那样散漫无统。可以归结为两种情况:一、《乾》《坤》二五互换,变成《坎》《离》。虞翻于《坎》卦卦辞下注说:“乾二五之坤。”于《离》卦卦辞下注说:“坤二五之乾。”于《坎·彖传》下注说:“谓五在天位,五从乾来,体屯难,故天险不可升也。”总之,认为《坎》(䷜)、《离》(䷝)由《乾》(䷀)、《坤》(䷁)二五互换而来。二、认定各卦均由十二消息卦变来。十二消息卦是《复》(䷗)、《临》(䷒)、《泰》(䷊)、《大壮》(䷡)、《夬》(䷪)、《乾》(䷀)、《姤》(䷫)、《遯》(䷠)、《否》(䷋)、《观》(䷓)、《剥》(䷖)、《坤》(䷁)。一阳五阴之卦凡六,由《剥》、《复》来。一阴五阳之卦凡六,由《姤》、《夬》来。二阳四阴之卦凡十五,由《临》、《观》来。二阴四阳之卦凡十五,由《遯》、《大壮》来。三阴三阳之卦凡二十,自

《泰》、《否》来。有人说虞翻的卦变还包括成《既济》定和《震》《巽》特变两项内容,我则以为不然。这两项是说某卦将变成某卦,不宜视作卦变。卦变是说某卦自某卦变来。况且此两项都属于特殊情况,无普遍意义,可不包括在卦变说之内。

虞翻自己用卦变说注《易》,但是未画出卦变图来。南宋道家人物俞琰在《易外别传》中画出一卦变图来,名曰《先天六十四卦直图》,内容与虞翻卦变说一致,实等于为虞翻卦变说补画了一张图,其图如下:



先天六十四卦直图

虞翻之后持卦变说者历代不乏其人,具有代表性的有北宋的李挺之和南宋朱熹。李挺之有变卦反对图和六十四卦相生图。后者是主要的,其内容包括三个层次:第一,《乾》一交而生《姤》(䷫),《坤》一交而生《复》(䷗);第二,《乾》再交而生《遯》(䷠),《坤》再交而生《临》(䷒);第三,《乾》三交而生《否》(䷋),《坤》三交而生《泰》(䷊)。其余诸卦皆由《姤》、《复》、《遯》、《临》、《否》、《泰》生成。这就是著名的乾坤大父母、复姤小父母说。

朱熹之《周易本义》书前列有卦变图,书中有十九卦取卦变说

作解。其特点有三：第一，其卦变图谓所有的卦皆自十消息卦来而不提乾坤。卦之相生关系重复不堪，如一阳一阴之卦既来自《复》、《姤》，又来自《夬》、《剥》；二阴二阳之卦既来自《临》、《遯》，又来自《大壮》、《观》。第二，其解十九卦则据《彖传》刚柔往来上下为说，以卦中相连之二爻上下相易，谓某卦自某卦来，与其卦变图往往不同。如三阴三阳之卦《噬嗑》(䷔)，《本义》说自《益》(䷩)来，而不说自《否》(䷋)、《泰》(䷊)来；第三，于是便造成一卦自数卦来的混乱结果，如《蛊》(䷑)，自《贲》(䷖)来，又自《井》(䷯)来，又自《既济》(䷾)来。

上述汉宋人的卦变说尽管说法不同，在根本之点上却是一致的。不论他们的本初用意如何，他们提出的一个个卦变说及其卦变图，都是关于六十四卦生成问题的体系。这些体系有一个共同的特征，就是与孔子《易传》的生成论体系背道而驰。如上所述，《易传》已经有一个关于六十四卦生成问题的生成论体系，按照这一体系，八卦“因而重之”生成六十四卦。八卦之中乾坤如同父母，经过一索再索三索而生三男《震》(䷳)、《坎》(䷜)、《艮》(䷳)和三女《巽》(䷸)、《离》(䷝)、《兑》(䷹)，即所谓六子。所谓乾坤易之门、易之缊，应指三画卦《乾》、《坤》言，非谓六画卦《乾》、《坤》。六画卦《乾》、《坤》既已生成，便不应再变而生成别的卦。《乾》、《坤》尚且如此，其余十消息卦更不须说。六十四卦既经生成，不可能再发生此一卦变为别一卦或别一卦变为此一卦的事情。

卦变说作为六十四卦生成论的体系，其错误正在于此。主卦变说者误解了《周易》关于变化的观念。《周易》固然强调“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”，但是所说“变动不居”、“刚柔相易”，都是六十四卦生成过程中事，六十四卦一旦生成，“变动不居”、“刚柔相易”即含于其中，学《易》者审视之、体会之可也，若于成卦之后继续“变动不居”、“刚柔相易”，

任意变卦，则大不可也。

### 三、卦变说的要害在于对《彖传》“内外往来上下终始”八字之误解

历代对卦变说持批判立场的人很多，能抓住要害的则极少，又能在理论上讲准讲透的尤其不多。卦变说的理论误区在于《彖传》之内外往来上下终始八字上。汉人之所以创为卦变说，且能取得很大成功，是因为他们误解或曲解了《彖传》，内外往来上下终始八字的真义。给《彖传》内外往来上下终始八字以正解，从而彻底否定卦变说的古有四人，即宋人苏轼、程颐和清人李惇、胡煦。四人中以胡煦理论为最明，贡献为最大。

苏、程、李、胡四人之外，否定卦变说的也颇有几位，如胡渭《易图明辨》、江永《群经补义》、焦循《易图略》、查慎行《周易玩辞集解》、李塉《周易传注》、范尔梅《大易札记》、许伯政《易深》、魏枢《东易问》、裴任周《周易讲义》等等。此数人或者理论有欠成熟，影响不大，或者书不常见，一时难以寻检，故今略不赘。

苏轼《东坡易传》释《贲·彖传》“贲亨，柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往”云：

易有刚柔往来上下相易之说，而其最著者，贲之彖也。故学者沿是争推其所从变曰“泰变为贲”，此大惑也。一卦之变为六十三，岂独为贲也哉！学者徒知泰之为贲，又乌知贲之不为泰乎！凡易之所谓刚柔相易者皆本诸乾坤也。乾施一阳于坤以化其一阴而生三子，皆一阳而二阴。凡三子之卦有言“刚来”者，明此本坤也，而乾来化之。坤施一阴于乾以化其一阳而生三女，皆一阴而二阳，凡三女之卦有言“柔来”者，明此本乾也，而坤来化之。故凡言此者皆三子三女相值之卦也。非

是卦也，则无是言也，凡六：蛊之彖曰：“刚上而柔下。”贲之彖曰：“柔来而文刚，分刚上而文柔。”咸之彖曰：“柔上而刚下。”恒之彖曰：“刚上而柔下。”损之彖曰：“损下益上。”益之彖曰：“损上益下。”此六者适遇而取之也。凡三子三女相值之卦十有八，而此独取其六，何也？曰圣人之所取以为卦亦多术矣，或取其象或取其爻或取其变或取其刚柔之相易。取其象，“天水违行讼”之类是也；取其爻，“六三履虎尾”之类是也；取其变，“颐中有物曰噬嗑”之类是也；取其刚柔之相易，贲之类是也。夫刚柔之相易，其所取以为卦之一端也。遇其取者则言，不取者则不言也，又可以尽怪之欤！

苏氏未明言卦变说不对，实则触到了卦变说理论失误的痛处。卦变说的痛处在于它认为《彖传》所谓上下往来云云是说此一卦由另一卦刚柔相易而生成。苏氏则指出所谓刚柔相易皆本诸乾坤两三画卦，释《彖传》“刚来”为乾来化坤，“柔来”为坤来化乾，这是正确的。但是苏氏的理论并不彻底。第一，《彖传》所谓上下往来内外云云是说三画卦乾坤如何一索再索三索从而生成六画卦，不是六画卦既成之后又“刚柔相易”。当初乾坤生六子亦是分别各自索刚索柔，不是“刚柔相易”。苏氏竟用“刚柔相易”说之，表明他有欠清醒。第二，限“刚来”、“柔来”于三子三女相值之十八卦，也不符合《彖传》的实际。

程颐《易传》于《贲·彖传》下释之云：

此成卦之义也。如刚上柔下、损上益下，谓刚居上柔在下，损于上益于下，据成卦而言，非谓就卦中升降也。如讼、无妄云“刚来”，岂自上体而来也？凡以柔居五者，皆云“柔进而上行”，柔居下者也，乃居尊位，是进而上也，非谓自下体而上也。卦之变皆自乾坤，先儒不达，故谓贲本是泰卦，岂有乾坤

重而为泰，又由泰而变之理？下离，本乾中爻变而成离；上艮，本坤上爻变而成艮。离在内，故云“柔来”；艮在上，故云“刚上”。非自下体而上也。乾坤变而为六子，八卦而为六十四，皆由乾坤之变也。

程氏《贲·彖传》这段注文批评卦变说，理论极为深刻，正确地指出所谓刚上柔下、损上益下，是成卦过程中事，非谓卦成之后卦中刚柔又有升降。所举例证亦甚得力，如《讼》(䷅)、《无妄》(䷘)《彖传》云“刚来”，绝非自上体而来。又如说《贲》(䷖)离在内，故云“柔来”；艮在上，故云“刚上”，非自下体而上也。这一点，比苏轼所持“刚柔相易”之说为明通，接近《彖传》上下往来诸语之原义。但是，程氏未把此思想贯彻到底，却给卦变说留下一条尾巴。竟说乾坤生六子、八卦重为六十四，也是“卦之变”。不知孔子《易传》只有八卦、六十四卦生成之说，无卦变之义。所以在注《随》(䷐)·彖传时就说：

卦所以为随，以刚来而下柔，动而悦也，谓乾之上九来居坤之下，坤之初六往居乾之上，以阳刚来下于阴柔，是以上下下，以贵下贱。能如是，物之所说随也。

程氏此说与其注《贲》(䷖)·彖传时的解说自相牴牾。程氏于《贲》(䷖)·彖传注说《讼》(䷅)、《无妄》(䷘)·彖传所谓“刚来”，不是说《讼》九二、《无妄》初九自上体而来。又说《贲》(䷖)·彖传所谓“刚上”也不是说《贲》上九自下体而上。这一解释极得《彖传》之真义，正确无误。然而程氏于《随》(䷐)·彖传注又说“乾之上九来居坤之下，坤之初六往居乾之上”，谓《随》(䷐)由三画卦乾与坤之刚柔两画上下交易而成，与苏轼的“刚柔相易”说其实一致。这样一来，就与汉人主张的《随》自《否》来的卦变说归于一辙了。苏、程之所以反对卦变说却终不免受卦变说的羁绊，就因

为他们以为《说卦传》所谓乾坤一索再索三索生成六子是卦变，殊不知那讲的是卦之生成，不是卦变。卦变指卦既生成之后卦体又变，即一六画卦可变为另一六画卦而言。卦变说是汉宋人发明创造的，孔子《易传》绝无卦变之义。还因为他们不知道《彖传》上下往来云云不是上下体刚柔相易，而是教人观象审择主爻。这个问题清人胡煦彻底讲通了。

程颐注《易》不取汉人的卦变说，且给卦变说以相当深刻的批评，这是他的贡献。但是又说《说卦传》乾坤两三画卦一索再索三索生成三男三女也是卦变，又以为三子三女相值之卦上下二体之刚爻柔爻可以互易，则是他的重大理论缺欠。

清人李惇作《群经识小》，言及卦变时说：

卦变之说支离破碎，朱子岂不知之，而仍其说者，盖为《彖传》中有往来上下等语，故以此释之也。但细寻《彖传》并非指卦变而言。《本义》中言卦变者凡十九卦，可逐条释之。《泰》、《否》二卦大小往来明指内外二体。《咸》、《恒》二卦曰柔上刚下、刚上柔下，《本义》亦指二体言。《随》、《蛊》二卦曰刚来下柔、刚上柔下，《本义》于《蛊》卦既以卦体言之，则随之刚来下柔独不可以《兑》、《震》之二体言乎！《蹇》、《解》二卦，《本义》于蹇明言“西南平易，东北险阻”，于解明言，利于平易安舒，不欲久为烦扰，则彖辞已明矣。此皆不必以卦变言者。《贲》之“柔来文刚，分刚上文柔”，亦犹“损下益上”、“损上益下”之义也。《讼》之“刚来而得中”，《无妄》之“刚自外来而为主于内”，《大畜》之“刚上而尚贤”，皆言所以成卦之体，不必曰自何卦来自何卦上也，且曰：“刚自外来而为主于内”，是明言下卦本坤而得乾之初画为主于内也。若云自《讼》来，《讼》之九二独不为主于内乎！《噬嗑》之“柔得中而上行”，《晋》、《睽》、《鼎》三卦皆曰“柔进而上行”，四卦外卦

皆离，皆以柔居尊位，故曰中曰进曰上行，不必言其自何爻进自何爻上也。

李氏又说：

总之，八卦重为六十四卦，所谓卦变，或自乾坤，或自六子，犹有可说，岂有六十四卦既成而犹曰某卦自某卦来者哉！

李说显然视苏、程为高明。其最大之贡献是，包括朱熹在内的卦变说都予以明确否定，认定六画卦既成后不可言某卦自某卦来，以及指出卦变说的要害在于对《彖传》上下往来等理解有误。和程颐一样，谓乾坤生六子可称卦变，给卦变说让出后退的余地，是李说一大缺憾。

现在，如何正确理解《彖传》上下往来内外终始八字成为解决卦变问题的关键。此问题不解决，卦变说不能彻底推倒。胡煦解决了这个问题。

胡煦（1655—1736）用毕生精力写成《周易函书》一书。书含《约存》、《约注》、《别集》三部分凡五十二卷，无标点字数八十万。《四库全书》收入此书。台湾影印文渊阁本《四库全书》在第四十八册。其《约注》部分台湾马小梅主编的《国学集要》丛书亦收入。胡氏在书中猛烈抨击卦变之说，创为“体卦主爻”说以解释《彖传》“上下往来内外终始”八字，从理论上彻底驳倒卦变说。

胡煦说：

孔子未尝有卦变，为此说者，始于汉儒。（《别集》卷四，影印《四库全书》第四十八册第八六七页）

又说：

卦综卦变皆说向已成卦体之后，岂有两人之体可以剜肉相易者乎！（《约存》卷首下，第六九页）



又说：

须知凡来皆自太极而来，凡往皆谓其外出，故执卦变卦综者误也。盖此往来字皆说卦体方成阴阳摩荡之妙，非说此卦成体之后也。若其体既成，则确不可易，安能割彼卦之爻安于此卦，如后儒卦变之说乎！（《别集》卷二，第八三二页）

胡氏卦变说乃汉人所创和卦体既成不可再变的观点，前人已有的，不是他的新见解。他的新见解是对《彖传》往来上下等语做了全新的解释，从而创立了“体卦主爻”说。他说：

盖卦之成也，皆由乾坤二用一爻而始，非乾九之用于坤，则坤六之用于乾，然后有三男三女之分，故六子之体悉具乾坤之体，而或多或少或上或中或下则各各不相同，因其多寡不同而别其动静，明其体用。如三爻之中两阴一阳，则以两阴为静体，而以一阳为动用之爻。盖谓坤本三阴，今复有此一阳自外来而交之，因得变成此体，则自外来交之一爻，动而善迁，其用可知矣，因遂得为主于此卦中。故孔子之《彖》每有上下往来内外进退之说，皆是说打初成卦时乾坤摩荡之妙，欲人知观象之法而用以审择主爻者也。不察乾坤二用，不知六子之体全是乾坤之交流，为卦变纷纷其说，又曷怪焉。然而《周易》之不明，遂自卦变一说始矣。今观先儒之注《彖传》中有往来字面，率以卦变言之，则诸卦之由来皆宜各有一变卦矣，而先儒不言，岂通论乎！（《约存》卷七，第二一八页）

他又说：

须知内外之说必先认取体卦，识得乾坤为大父母，方可。盖内外之说有二，其以下为内卦，上为外卦，此通例也，其以体卦为内，来交于体卦者为外，则未有知其故者。故先儒之卦变

必内外两象上下皆可互易，其说始通。至于专论内卦而或亦言外，其说不能相通，则遂竟摘内卦之爻而指为外矣。凡皆未明于体卦故也。如以坤为体卦，而乾爻之或初或中或未来一爻之。是体卦先立于此，故谓为内，动用之爻自外来交，斯为外矣。体卦在内而主静，来交者自外而主动。《周易》以动变为用者也，故凡一阳自外来交于坤，则此一阳为主，而体卦反不得而为主，动静之别固如此也。如震坎艮皆以坤阴为体而却主外来交之阳爻，称为三男以从乾父，是此义也。所以无妄有“刚自外来而为主于内”之说。圣人教人观象以审择主爻，安得不于往来内外分疏别白哉。如以卦变之说，以外为外卦，则《无妄》(䷘)外三刚固未尝动也，又以何为外耶！如以来者谓由内卦，则又安用此外来字面耶！且六十四卦之彖辞从无有执内卦之爻称为外者，岂非后儒之误耶！（《别集》卷三，第八五六页）

他又说：

《随》(䷐)，此卦内主初阳，外主上阴，下刚而上柔。《彖》曰：“刚来而下柔。”内卦为来，初为最下之位，刚来谓阳居初。兑为柔卦为阴在上也，兑柔在上而刚阳居初，故以为“下柔”。此明指上下动用之两爻而言。“动而悦”则言全卦之两体也。若谓自《困》(䷮)变来，九二下而居初，是以初阴之进乎二者为“下柔”，全未知外为柔卦，兑主阴爻之义矣。且卦有两体然后能相交而成卦。况本卦(䷐)上体乾而下体坤，又实有天上地下之象。今以“刚来下柔”专论内卦，置去外卦，非乾坤摩荡、二用相交之旨。又曰自《噬嗑》(䷔)变来，则九来居五，是以《噬嗑》上爻之九刚(上九)来于五位，而五位之阴爻移居而上，则置去用爻且兼置内卦不论，全非《彖传》之旨。夫世

之学易者莫不知震刚而兑柔，今以离(☲)、兑(☱)中之刚爻乃谓为刚，圣人之“十翼”俱在，有此说乎？否乎？（《约存》卷五，第一六六页）

胡氏此三段言论完备地构成了一个“体卦主爻”说。这是胡氏的独到见解。按照这一见解，《彖传》内外往来上下终始八字是六十四卦既经生成之后孔子教人观象审择主义之方法。所谓往来内外云云，并指主爻而言，是乾坤二用的具体表现。此说一经提出，某卦自某卦变来的卦变说便失去理论依据。卦变说是一个错误的生成论体系。“体卦主爻”说是胡氏《周易》生成论体系的重要组成部分。乾坤生六子，八卦因而重之而成六十四卦，这一生成论体系符合《周易》原义，是正确的，它理所当然地要把以为《彖传》上下往来云云是“刚柔相易”、六十四卦生成之后又变卦的卦变说取代。

#### 四、结 论

本文的观点可归结为以下七点：

（一）、《周易》只讲卦之生成，不讲卦变。卦变是汉人及宋人发明创造的。（二）、卦变是汉人所创众多易例中的一种。不能说互体、反对、旁通、升降等也是卦变。（三）、京房八宫卦图、虞翻卦变说、俞琰卦变图、李挺之卦变图、朱熹卦变图是卦变说的代表。（四）、认为六十四卦生成之后卦体继续变动，相互生成，是诸卦变说的共同特征。因而卦变说是一个错误的、混乱的生成论体系。（五）、卦变说建立在对《彖传》上下往来内外终始八字错误理解的基础之上。（六）、在历代批评卦变说的易家中以宋人苏轼、程颐和清人李惇、胡煦贡献为最大。（七）、在理论上彻底驳倒卦变说的，首推胡煦。胡煦发前人所未发，用“体卦主爻”说解释《彖传》

上下往来内外终始八字,至为正确。胡煦终于推倒了千百年来众人纷纷质疑却一直推不倒的卦变说。

(东海大学《中国文化月刊》,1995年10月)

## 第四编

---

### 韩国二李易学研究



## 退溪易学初论

### 一、导 言

韩国退溪李滉先生(1501—1570)这位世界级文化名人,与其说是大学者,不如说是大贤人。学者多务为人之学,汲汲于向外奔驰,无暇顾亲切功夫,退溪先生则孜孜于圣贤为己之学,以治心为本,终生在日用践履上做功夫。其为学的规模甚大,“宁学圣人而不至,不欲以一艺一行成名”。<sup>①</sup>素以“学不践履,虽有所知,奚贵”<sup>②</sup>自励。读儒家圣贤书,“经传子史靡不博观,然自少用力于‘四书’‘五经’,而于‘四书’、《易经》为尤深,往往皆背诵不差”。<sup>③</sup>“二十岁读《周易》,讲究其义,殆忘寝食”。<sup>④</sup>十九岁读《性理大全》,自谓“《性理大全》中《太极图说》乃吾所启发人头处”。<sup>⑤</sup>“讲《太极图说》曰:‘吾之告人必以此先之者,吾初年由此入故耳。’”<sup>⑥</sup>五十三岁(癸丑,1553)以后“兼治数学,谓朱子《启蒙》一书乃数学之祖,而多有未解处。玩索多年,洞究其源乃著《启蒙传疑》,发挥分解,殆无余蕴。晚年多以《启蒙》授学者”。<sup>⑦</sup>五十七岁著成《启蒙传疑》,其《自序》略云:“理数之学广博微妙,未易研究,或出幽经僻书,必须考论而后见其义类,至于隐奥之义有不得不明,传印之讹有不得不正,乘除之法又不可不详,或因思而有契,或考古有证,不

免随手札记,以便考阅。”<sup>⑧</sup>六十八岁给国王讲《周易》《乾》卦。<sup>⑨</sup>七十岁有岩栖读《启蒙》示诸君二诗云:“白首重寻易学书,几多疏误共修除,方知丽泽深滋益,覩到先天一太虚。”“七十居山更爱山,天心易象静中看,一川风月须闲管,方事尘埃莫浪干。”<sup>⑩</sup>

退溪是“宁学圣人而不至,不欲以一艺一行成名”的人,学《易》讲《易》述《易》完全是为了进修践履,按圣贤标准磨炼自己,绝不停留在音义句读的表面功夫上,也不做术数占卜之事。从未想以《易》成名,然而实际上他是没有易学专家之名的真正易学大家。

我在仔细读过启明汉文学研究会编印刊行的《退溪学文献全集》二十三册之后,感受良深,激动不已。深知退溪的易学是深刻的,高明的,全面的。兹不揣浅陋,就几个方面初论如下,以求教于大方之家。

## 二、既继承朱子,又与朱子有所不同

退溪学问以朱子为宗,自己曾明确宣称:“朱子吾之师表也,非朱子之言不敢言,非朱子之行不敢行,而动静云为出处行藏唯晦庵是循。晦庵虽不得见,而晦庵之道在兹焉。”<sup>⑪</sup>在易学上大抵亦如此。朱子重视《太极图说》,退溪也重视。朱子尊重邵康节,退溪也尊重。朱子相信圣人据河图洛书画八卦,退溪也相信。朱子作《启蒙》,退溪潜心研究《启蒙》,作《启蒙传疑》。退溪易学得自朱子,继承朱子。

但是,退溪学贵自得,对《易》有自己的体悟,实际上对朱子的易学思想并未百分之百地继承过来,而是有所取舍,有所不同。

我们知道,朱子对伊川程子的《易传》持批评的态度,因此才有《本义》之作。朱子尝言:“《伊川易传》,又自是程氏之易也。”<sup>⑫</sup>



又言：“某看康节易了，却看别人的不得。”<sup>⑩</sup>显然不满意程子《易传》。退溪二十岁读《易》，讲究其义，至于废寝忘食。究竟是读谁的《易》，退溪本人从未交代过，我们不知道。可以肯定当时退溪读的不是朱子的《本义》，因为退溪后来说：“读《易》欲以《本义》为先，此亦从来所见如此。世儒虑及此者自少，虽或有之，皆牵于讲业而未果去取。则方其读时同于世儒之牵，及见得此意后，昏病不能读。主《本义》兼《程传》以还洁净精微之旧，正有望于高明之今日也。”<sup>⑪</sup>意谓他当年未曾读《本义》，现在昏病不能读，大有抱憾终生之意。至于对《程传》的态度，这里他既说“主《本义》兼《程传》”，就说明他很重视《程传》。有一次国王问：“《程传》、《本义》何为先？”退溪竟如此回答：“《易》之道明消长盈虚之理、进退语默之机不失乎时中也。占候，《易》之末也。《程传》宜先。”<sup>⑫</sup>认为《易》，理是本，占是末，学《易》主要应当学《易》之理，以把握时中，占是极次要的。《程传》正是如此，所以主张学《易》宜以《程传》为先。这就与朱子不同。我因此推测，退溪二十岁开始读的《周易》，可能是《程传》。

朱子不止一次地强调说：“《易》本卜筮之书，后人以为止于卜筮。至王弼用老庄解后，人便只为理，而不以为卜筮，亦非。今人不看卦爻而看系辞，是犹不看刑统，而看刑统之序例也，安能晓。须以卜筮之书看之。”<sup>⑬</sup>又说：“近世言《易》者，直弃卜筮而虚谈易理，致文义牵强而无归宿，此弊久矣。要须先以卜筮占决之意求经文本义，而复以传释之。”<sup>⑭</sup>又说：“《易》本为卜筮而作，其言皆依象数，以断吉凶。今其法已不传，诸儒之言象数者，例皆穿凿。言义理者又太汗漫，故其书为难读。此《本义》、《启蒙》所以作也。”<sup>⑮</sup>又说：“读《易》之法，窃疑卦爻之词，本为卜筮者断吉凶，而因以训诫。至《彖》、《象》、《文言》之作，始因其吉凶训诫之意而推说其义理而明之。后人但见孔子所说义理，而不复推求文王、周公之本

意，因鄙卜筮为不足言。”<sup>⑩</sup>又说：“象数乃作《易》根本，卜筮乃其用处之实。”<sup>⑪</sup>又说：“大抵《易》之书，本为卜筮而作，故其词必根于象数，而非圣人己意之所为。其所劝诫，亦以施诸筮得此卦此爻之人。近世言《易》者殊不知此，所以其说虽有义理而无情理。虽大儒先生在所不免。”<sup>⑫</sup>很明显，朱子的意思有三，第一，《易》本为卜筮而作，本为卜筮之书。第二，象数是作《易》之根本，《易》之实际用处是卜筮。鄙薄卜筮为不足言，是不对的。第三，卦爻辞本为卜筮者断吉凶而作。孔子《易传》因卦爻辞吉凶训诫之意而推说义理以明之。

今翻检《退溪学文献全集》，绝不见退溪有《易》本为卜筮而作、《易》本为卜筮之书的言论。退溪倒是非常肯定地说“《易》乃理数渊源之书”。<sup>⑬</sup>说《易》为理数渊源之书，与说《易》本为卜筮之书，有很大的差异。退溪是这样说的：“《易》乃理数渊源之书，诚不可不读，但不如《语》、《孟》、《庸》、《学》之切于学者日用功夫。故先正或以为‘非学之急其实莫及于究理尽性之学也。’所喻学不践履，虽有所知，奚贵？此真切至之言。读《易》时苟忽此意，浸与义理不相交涉而日远矣，甚可惧也。”<sup>⑭</sup>退溪看待一切学问都从是否有利于进修践履这一角度出发，所以他说论切于学者日用功夫，《易》不如《四书》，《易》中有理有数，理至关重要，学《易》只注意数而不涉义理，便于践履毫无意义，那是可怕的。而朱子论作《易》学《易》，都把象数、卜筮放在第一位。

退溪不仅在理论中如此，在实践上也是明确反对卜筮的。请看退溪先生关于卜筮的具体言行：

于占筮则曰今也筮草不生，占室难立，不可以褻妄交神明，虽知其说、究其道，而一切不为。<sup>⑮</sup>

先生于卜筮之事，虽知其说，亦不喜为之。<sup>⑯</sup>

问巫覡邪妄岂可信哉！先生曰此言甚善，但不能穷理未

必能保其不惑耳。<sup>④</sup>

巫覡祈祷之事，一切严禁不接门庭。<sup>⑤</sup>

可见退溪先生虽知卜筮之法，但是坚决不信卜筮，更不为卜筮。而且对于民间流行的用生辰八字测命之事亦深致质疑。他说：“人之在母十月，形质心性靡不该具而后生出，是岂初受胞胎时五行未备，清浊粹驳寿命通塞之兆都未有定，至于生出日時俄顷之间方始来植袭人，都变换了他前所禀得底，以今所袭换者为此人贤愚贵贱修短之所定乎？似无此理。”<sup>⑥</sup>这就根本否定了以人出生之年、月、日、时之八字测人一生之命运的可信性。

退溪没有说过朱子“《易》本为卜筮之书”一说不对话，但是从他只说“《易》是理数渊源之书”，强调《易》本有象数也有义理来看，他是不赞成朱子“《易》本为卜筮之书”这一论断的。

关于程朱两位大师的易学，退溪在答弟子问时曾说：“《程朱》两先生皆有大功于易学者也。”<sup>⑦</sup>关于程朱两先生之易学著作，退溪在与友人书中说：“易书难读，紫阳（按：朱子）先生已属言之，况我辈耶！今但随《传》（按：《程传》）随《义》（按：《本义》）求羲文周孔之心，不穿凿为说，以返洁净精微之旧。”<sup>⑧</sup>可见退溪先生心目中，程朱及其著作，是平等看待的。对伊川程子及其《易传》毫无批评之意。这一点与朱子本人对程子《易传》的看法，是不一样的。

### 三、贵理不贵数

退溪虽然说：“《易》乃理数渊源之书。”似乎理数并重，而实际上却是贵理不贵数。退溪说：“谈命之事亦岂可谓无其理也。但圣贤贵理不贵数，唯理可为者尽力为之可矣，若徒信数而已，则祸福之来，一切委之于数，则无为善之心矣，奚可也！”<sup>⑨</sup>这是一般地讨

论轻理重数的危害。退溪又说：“洪应吉其学不能无差，盖深于数学而未精于理，且多认气为理之病……”<sup>⑧</sup>这是具体评价一位学者深于数而未深于理的差失。退溪又说：“有汉城人金命元来此读易象数之学，虽以为性理之源、玩养之助，然于身心日用功夫不甚亲切。每日讲究数卦，便觉疲倦，无精力可及他书，殊浪过了日子。”<sup>⑨</sup>这是说耽溺于象数之学空浪费时间的经验之谈。退溪又说：“吾东方则非无志道向学之士，而或拘于象数之学，或昧于理气之分……”<sup>⑩</sup>这是说当时学术界有人拘于象数之学，不能精思力践的通病。退溪又说：“《易》中所言象数，不过《启蒙》所引数条而已，而其义已尽说破，学者晓得此书所说象数，则《易》中象数皆有用云耳。《启蒙》皆引《系辞》孔子言释之，其言皆象数也。”<sup>⑪</sup>这是给象数之学划定了一个范围。意谓《易》之象数只是孔子《系辞》中提及的那些，朱子《启蒙》所言象数即孔子所论的几条。于是把汉易的杂七杂八的所谓象数一律排除在象数学之外了。退溪之所以在《启蒙》一书上下功夫，而除对纳甲法有所讨论之外对汉易一概不感兴趣，其原因即在于此。

我们必须明白，退溪重义理而不重象数；退溪即便讲究象数，其所指也仅仅在孔子所涉及的界限之内。退溪本人研究易学从未溺于象数。后世丁若镛作《陶山私淑录》曾说：“此可见先生主一无适之工也。以先生精思密察之法，苟于象数之学暂费研究，岂不能毫分缕析！盖且置一边，殊无用力到底之意耳。”<sup>⑫</sup>此是丁氏从退溪答李仲久的书信中悟出的信息，他发现退溪于象数之学实不曾“暂费研究”，“殊无用力到底之意”。我认为，丁氏此言不为无据。

退溪对象数持这样的态度，对义理的态度又怎样呢？

据《退溪先生年谱》载，“退溪六十八岁九月乙卯入侍朝讲”，小注云：“因讲《论语集注》至‘学《易》，则明乎吉凶消长之理，进退

存亡之道’，先生推衍其义，进启曰：‘六十四卦，义理皆具，姑以乾卦言之’云云。”<sup>⑧</sup>

弟子禹景善(性传)问《易》“显道神德行”句，退溪答曰：“德行虽人所做的，所以为德行者皆《易》之理也。圣人体《易》之理，潜见跃飞行止久速皆《易》之序也。故曰‘拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化’。其《本义》曰：‘观象玩辞，观变玩占，而法行之。’夫观变玩占而法行之。而得《易》之序得《易》之理，则人所以神其德行，岂非因《易》之数乎！《易》之数因占筮而见，故孔子赞卜筮之法而终之以此言，朱子又以行以数神释之，恐不必为疑也。得《易》理得《易》序则神妙无方，着一毫固必于其间，则是人为硬做而不神矣。”<sup>⑨</sup>

这是说，占筮体现《易》之数，数中有理有序，人依《易》理《易》序而行就是，不须加入丝毫主观意志。理、序含在数中，而《易》之数乃天道自然。这一认识，直接得自朱子。

言理数关系问题，势必牵连对邵、程、朱三人的评价。而一旦涉及对此三人易学观点的比较，退溪本人的易学方向便不得不接受最后的检验。退溪答郑子中别纸有云：“康节之术，二程不贵，非独指推算知来之术，只数学亦不以为贵。盖有理便有气，有气便有数，理不能遗气以独行，以亦何能遗却数耶！来喻所谓数岂理外事者，正是如此。但主于理则包数在其中，其或有包不得处，不计利害而事皆得正。主于数，则其常者固亦理在其中；其变者则鲜合于理，而虽推利避害、贼伦灭义之事皆不憚为之，此二程所以不贵其术也。然此特因其术而虑夫末流之弊必至于此耳，非谓康节为然也。至于河图洛书乃理数之原，圣人于《系辞》既明言之，其不可舍此而学《易》明矣，而二程于康节并此而不与之讲明，此则不可晓。岂此等事发明于天地间，亦有待而然，故康节才能独得，而至朱子然后乃大阐发，使人人皆得而与闻之耶！然则学者欲学尧夫

主数而能该理固难矣，如晦庵主理而兼明数，又安可不务哉！”<sup>⑨</sup>

我们知道，邵雍易学主数，特重河图洛书。程颐易学主理，而对邵雍之数学和河图洛书一向不予理睬。朱子则明显倾向邵雍而对程颐《易传》颇有微辞。退溪对三位大家都极崇敬钦佩，认为程颐不理睬邵雍数学及河图洛书为不可理解；认为邵雍主数而能该理是难能可贵的，但是一般人学不了；认为朱子主理而兼明数是学者应当学也能够学得到的。然而从退溪的全部易学言行看，其实他很接近程颐的方向——主理，仅仅在孔子“十翼”局限的范围内涉及象数。上述退溪诸多不以象数之学为然的言论，就是证明。退溪肯定邵雍数学及河图洛书，不过停留在理论认识上而已，其落到实处的易学言行则接近程颐。后半生对朱子《启蒙》固然用功很深，那是因为他认为《启蒙》探讨的象数，未出孔子在《系辞》里所涉及的范围，不能说明退溪耽迷于象数之学。从总体上看，说退溪易学贵理不贵数，是可以成立的。

#### 四、对《启蒙》的认识是全面的、正确的

门弟子郑惟一著退溪先生《言行通述》，内云：“又谓数学非理外之书。自癸丑（1553年，53岁）以后兼治数学，谓朱子《启蒙》一书乃数学之祖，而多有未解处。玩索多年，洞究其原，乃著《启蒙传疑》，发挥分解，殆无余蕴。晚年多以《启蒙》教授学者。”<sup>⑩</sup>

郑氏此段记载很重要。我们由之得之退溪自五十三岁起研究《启蒙》，可见前半生自二十岁起所读之《周易》不是《启蒙》。说“数学非理外之书”和“自癸丑之后兼治数学”，意味退溪学《易》历来以理为主。五十三岁之前未治数学，五十三岁之后开始治数学，也是“兼治”。这是说，退溪一生都不曾把数学放在第一位。

退溪既贵理不贵数，何以又特别热衷于《启蒙》？此一问题曾

颇费思索，待读至其答弟子禹景善（性传）所问语，便茅塞顿开。退溪云：“《易》中圣人所言象数不过《启蒙》所引数条而已，而其义已尽说破。学者晓得此书所说象数，则《易》中象数皆有用云耳。《启蒙》皆引《系辞》孔子之言释之，其言皆象数也。”<sup>④</sup>依退溪自述可知，他研究《启蒙》，不为别的，是为了了解《系辞传》中孔子讲的象数。孔子易学当然重义理，但并非不要象数。所作大小象是专门讲《易》之象的，《彖传》亦以讲象为主，《系辞传》亦多次论及象数。后世王弼主“得意忘象”，未免偏颇，有失孔子易学之醇。退溪既言《易》中之象数不过《启蒙》所引数条，那么他热中于《启蒙》只是为了通过明晓《易》之象数更好地把握《易》之义理，便不言自明了。可见退溪研究《启蒙》，只是“兼治”，他所贵的始终是义理。

退溪固然特别看重《启蒙》，下大功夫研究《启蒙》，撰成《启蒙传疑》，晚年常给弟子讲授《启蒙》，认定“《启蒙》一书乃圣贤画卦命爻之说”<sup>⑤</sup>，“实理数之原”<sup>⑥</sup>，但是对《启蒙》一书始终保持着清醒的认识。既鼓励弟子门人读《启蒙》，又不忘叮咛不使至于耽迷。请看退溪的有关训海。与孙儿安道书云：

汝既读《易》，《启蒙》不可不读。<sup>⑦</sup>

答门人问云：

门人问：《启蒙》书似不亲切于初学，何如？先生曰：固是。然学者不可不先知先儒有此说耳。又曰：若于此书熟读详味，久久实体，呈露目前事物无非这个，如何不亲切！<sup>⑧</sup>

与友人书云：

近因朝命试，再看《启蒙》，疑义甚多，研究颇费心力，得所未得处亦多。<sup>⑨</sup>

勉励门人读《启蒙》：

朴济请受《大学》，留止累日，讲质《启蒙》，悟解精深，先生勉使成就。<sup>⑦</sup>

告门人初学勿先读《启蒙》：

李德弘初志于学，尝欲学《启蒙》。先生曰：君第读四书，此非所急也。<sup>⑧</sup>

告诫门人读《启蒙》不可泛泛读过：

士诚与夹之、熏之、逢原读书于清凉山寺，归路侯谒先生。先生曰：《启蒙》书毕读否？读书不可泛泛看过。不见赵士敬乎，读书必如此，方有所得也。<sup>⑨</sup>

论读《启蒙》不可耽迷：

金慎仲、琴熏之、禹景善及孙儿安道，皆会共读《启蒙》，相与研究讲论，多见到前所未到处。至昨方罢去，可乐也。但象数者至理所寓，精微深妙，亦非身外事，然却被日夜留心于此，亦觉德性上功夫不能专一，不无害事，而况他事乎！<sup>⑩</sup>

总观退溪上述言行，知道他认为《启蒙》一书是理数之原，数学之祖，学者必须认真研读。他本人后半生于此书用功很大。但他也清醒地注意到《启蒙》于学者之进修践履功夫实不亲切。尤其认为于初学者并非急务，不赞成门人弟子日夜留心于此，生怕人们由于耽迷于《启蒙》而影响德性修养。在他看来，学者要学《启蒙》，知道先儒有此一说就行了。《启蒙》是数学，数中固有理在，但是数中之理是天道，毕竟与人道还有距离，与人之日用功夫远不如四书那般明快、直接、亲切。退溪是“宁为圣人而不至，不欲以一艺一行成名”，“论学必本于圣贤而参之以自得之实”<sup>⑪</sup>的人，因此对《启蒙》一书，无论是自研还是授徒，都不可能放在第一位。他对《本义》尚有向未精读之悔，而于《启蒙》却绝无晚读之恨。这种



态度同他在整个易学上贵理不贵数的观点是一致的。

## 五、融会易理，用于践履

退溪先生是醇儒，佛氏老庄申韩管商等书在他那里全是异端邪说，排斥之而一概不务，唯务孔孟程朱。其为学之次序，先《小学》次《大学》次《中庸》、《论语》、《孟子》，次“五经”。《心经》也在反复精研之列。于“五经”，著有《周易释义》、《诗释义》、《书释义》。《仪礼》、《礼记》虽未及作专书，其贯通礼义，纵横深究，亦无可比者。退溪一生所为乃性理之学、圣贤之学，别无旁骛。

在为学之法上，退溪一重读书二重践履。读书为践履，践履本于读书，两者决不偏废。所以一向抵制陆象山、王阳明之心学。读《周易》当然也落实到日用践履上。既占卜邪妄之术一切不为，则于《易》必钻研体究、融会贯通义理以用于德行进修、日用践履无疑。

退溪所作《周易释义》用韩文写成，其内容如何，我不得而知。书中间或使用《周易》汉文词语。我乃知道此书只解六十四卦和《系辞传》，不及其余。各卦只解部分词语，不解卦象，不画卦爻符号。卦爻辞也仅仅解一部分。看似玩辞而已，并不观象。辞也是有体会则解，无体会则不解。说明退溪于“《易》有圣人之道四焉”<sup>⑤</sup>中专主“尚其辞”一道。

《周易释义》我看不懂，我从退溪留下的其他文字中发现退溪不少涉及《易》之理的地方，有些理解深刻入里，透彻无比，其前其后殆无能及者。试举几例如下：

其一，关于学《易》可以无大过。《年谱》载退溪先生六十八岁九月乙卯入侍朝讲。因讲《论语集注》至“学《易》，则明乎吉凶消长之理，进退存亡之道”，推衍其义，进启曰：“六十四卦易理皆具，

姑以《乾》卦言之……九五飞龙在天，上九位已亢极，故曰：‘贵而无位，高而无民。’有‘亢龙有悔’之象。人君若以崇高自处，简贤自圣，独智驭世，无下下之意，则应此象而有‘穷之灾也’。必须谦虚好问，同德共济，乃免亢龙之灾也。《系辞》曰‘危者安其位者也，亡者保其存者也，乱者有其治者也’。又曰‘其亡其亡，系于苞桑’，人君而知此则可以无大过矣。”<sup>⑤</sup>次年三月退溪又进言曰：“圣意故议论处事之间不无独智驭世之渐，识者预以为虑。臣前日所上《乾》卦‘飞龙在天’之上又有‘亢龙有悔’之言。夫‘飞龙在天’乃人主极尊之位，其上又有一位，则过高矣。故过自高亢，不肯与臣下同心同德，则贤人在下位而无辅，所谓‘亢龙有悔’也……此君德之大病。夫太平极则必有生乱之渐，今时则然，事或有所误则如挽舟逆水而上，一放手之顷，从流而下，遇风波而覆也。”<sup>⑥</sup>《论语·述而》记孔子曰：“五十以学《易》，可以无大过矣。”朱子《集注》曰：“学易，明乎吉凶消长之理，进退存亡之道，故可以无大过。”退溪完全理会了《易》为寡过之书的道理。亢龙之灾本是天之道，是一定不易的，但是在人则可以易，只要人明于天之道而不犯错误，亢龙之灾可以避免，退溪说：“命之在物固不可易，其在人也有可易之理。至尽其道而不免，然后可以委之于命。故孟子有正命非正命之论。”<sup>⑦</sup>又，或问命之在天地则不可易而在人则可易者何也？退溪答曰：“天地无为而任运，人道积善以回天。”<sup>⑧</sup>这就在关键问题上同一切象数之学划清了界限。

其二，关于时中。《易》贵时中，退溪对《易》时中之义体会至深。其答闵判书箕书曰：“可进而进，以进为恭；可不进而不进，以不进为恭。可之所在即恭之所在。”丁若鏞《陶山私淑录》评论说：“此如孟子所云‘莫如我敬主也，可之所在即恭之所在’一语。此正君子时中之义，秤量至精，移易不得，一生当念念不忘者也。”<sup>⑨</sup>

退溪总结自己一生进退的经验说：“凡所以求合于古人之道

者，恒由于退身而辄乖于致身。正如鲁男子所谓以吾之不可学柳下惠之可，岂不然哉！盖义之所在，随时随人变动不居。在诸公则进为义，欲使之为我所为，不可也。在我则退为义，欲使之为诸公所为，亦不可也。”<sup>⑨</sup>

退溪就特殊情况下处理问题的办法说：“凡事到无可奈何处，无恰好道理，则不得已择其次者而从之，乃所为权，亦此时所当止之处也。”<sup>⑩</sup>

退溪又说：“凡吾之显晦语默不可不随时消息以善身也。”<sup>⑪</sup>又说：“尧舜君民虽君子之志，岂有不度时不量力而可以有为者乎！”<sup>⑫</sup>又对大王殿下问说：“《易》之道明消长盈虚之理，进退语默之机，不失乎时中也。”<sup>⑬</sup>

《系辞下》：“不可为典要，唯变所适。”《论语·微子》：“无可无不可。”《孟子·离娄下》：“唯义所在。”都是《易》时中之义，退溪体悟可谓至精，且身体力行之。

其三，关于屈伸。《易》认为天下消息盈虚，不过一往一来而已。往即屈，来即伸。往来屈伸，天之道也。退溪对此看得很透。退溪说：“前以为气散即无，近来细思，此亦偏而未尽。凡阴阳往来消息莫不有渐，至而伸反而屈皆然也。然则既伸而反于屈，其伸之余者不应顿尽，当以渐也。既屈而至于无，其屈之余者不应顿无，岂不以渐乎！”<sup>⑭</sup>不仅知道《易》往来屈伸之道，而且认识到往来屈伸转化之间，有一个渐变的过程；渐变之后还有个承继的关系，即屈变伸，伸中有屈；伸变屈，屈中亦有伸。往与来，屈与伸，相互转化，但不能一刀两断。退溪这一卓见，是前无古人的。

其四，关于谦虚。《易》贵谦，故谦卦六爻皆吉。退溪吃透了谦的道理，一生为人、为学、为官都谦以为上。由此更见退溪对《易》之理体悟之深沉。其答李仲久书曰：“人有恒言皆曰世不我知，某亦有此叹。然人则叹不知其抱负，某则恨不知其空疏。”丁若鏞

《陶山私淑录》评云：“此在先生实谦挹之辞也……嗟夫先生以经天纬地之学，继往开来之业，当时在朝诸公犹夫在门墙之外，其宗庙百官之盛宜不能窥其一二，而先生犹以空疏自处而不恨其不知抱负。谦谦君子，微先生吾谁与归！”<sup>⑥</sup>更能反映退溪谦谦君子风度的是另外两件实际的表现。一件是对曹南冥挖苦式批评的反映。曹南冥来书直言：“近见学者手不知洒扫之节而口谈天理，计欲盗名而用以欺人，反为人所中伤而害及他人。岂非先生长老无有以诃止之故耶！”退溪与郑子中书言及此事云：“南冥之言真可谓为吾辈药石之言。自今，请各更加策励，以反躬实践为口谈天理之本，而日事研穷体验之功，庶几知行两进，言行相顾，不得罪于圣门而免受诃于高世之士矣。”<sup>⑦</sup>另一件是退溪与奇大升争论四端七情之辩多年，各持己见，易簪前一月忽有所悟，乃命人代书寄大升，深切表白自己先前之误。深刻体会《易》谦之道，切实应用于德性践履，只有大贤之人能之，一般学者实难企及。门人曹好益说：“近见诸公称退溪皆说学朱子，其实先学颜子，其资稟盖相似。”<sup>⑧</sup>退溪闻过则喜，过则勿惮改的大贤气象，的确与颜子相似。

其五，关于利。退溪对《易》之利字的分析至为明晰。退溪答黄仲举书云：“自利之本而言之，礼者义之和，非有不善，如《易》言利不利，《书》言利用之类是也。自人之为利而言之，在君子则为心有所为之害，在众人则为私己贪欲之坑塹，天下之恶皆生于此。利之为言，随处不同如此。”<sup>⑨</sup>重答黄仲举书说：“盖利字之义，循其本而言，只是顺遂便益之名。君子之处事以义，未尝不顺遂便益，故曰‘利者义之和’。如云循天理则不求利而自无不利者是也。若以利为人欲，则天理中一毫看不得，何云‘义之和’耶！大抵此利字与寻常利字迥然不同。”<sup>⑩</sup>利不是所谓人欲，与天理并不抵触，退溪如此释利字之义，与《易》“利者义之和也”之义正相符合，较宋人的解释为高明。

综观上述五例，知退溪体悟《易》理至深至精，融贯胸中，随时拈来使用。与邵雍推数一派大不同，而于程颐近似。《荀子·大略》说：“善为《易》者不占。”退溪恰是善为《易》的人。孟子通《易》而不言《易》。退溪言《易》，与孟子异。而用《易》于日用践履的水平未见得低于孟子。

## 六、太极是理，阴阳是气，理先气后

《系辞上》云：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”此四语有宇宙本体论的意义，历来受重视。但是理解多歧义。孔子之后，宋人之前，论太极者皆以气言。《老子》讲“道生一，一生二，二生三，三生万物”。《庄子》讲道在太极之先。既言道生一，道先于太极，则一、太极不是道。太极既同于一，则太极是混沌未分之名。许慎《说文解字》第一字“一”下说：“惟初太极，道立于一，造分天地，化成万物。”亦谓太极、一是天地未判的混沌状态。这太极、一显然指称气。

至宋，周敦颐画太极图，作《太极图说》，言“无极而太极”。朱子发挥周氏之说，认定太极是理，阴阳是气。理与气的关系，朱子《太极图说注》云：“推之于前，而不见其始之合；引之于后，而不见其终之离也。”<sup>①</sup>意谓理与气一体混成而可两分。一体混成是说理气不相离，可两分是说理气“决是二物”<sup>②</sup>不相杂，亦即所谓“而不见其始之合”。这不相杂，“而不见其始之合”，关系到理与气，太极与阴阳，谁先谁后的问题，当然是至关重要的。朱子说：“未有天地之先，毕竟也只是先有此理，便有此天地。”<sup>③</sup>又说：“若论本原，即有理然后有气。”<sup>④</sup>又说：“太极只是天地万物之理。”<sup>⑤</sup>又说：“推其本，则太极生阴阳。”<sup>⑥</sup>太极是理，阴阳是气。就禀赋而言，太极与阴阳不可分，无前后；就本原说，则先有太极后生阴阳。这是朱

子的基本观点。

退溪和当时另几位大学者如奇大升、李栗谷、李一斋、成浩原诸人在太极与阴阳关系问题上，都承继朱子的观点，而各人在理解上略有不同。

李一斋强调太极与阴阳不可分的一面，说“道器虽有上下之分，然其太极两仪上下精粗是圆融无际而为一体者也”<sup>⑧</sup>。认为不可“分理气太甚”<sup>⑨</sup>，理气“盖一而二，二而一者也”<sup>⑩</sup>。此说与朱子无异，只是说太极兼理气言，不以为气由理生，这一点与朱子不同。奇大升则说：“举天地万物之理而名之曰太极，则所谓太极者只是理而不涉乎气者也。”<sup>⑪</sup>与朱子说完全一致。

李栗谷肯定太极是理，阴阳是气，与朱子同。而强调气无离合，与朱子大异。他说：“发之者气也，所以发者理也。非气则不能发，非理则无所发（自注：此二十三字，圣人复起，不易斯言）。理气混融元不相离，若有离合，则动静有端，阴阳有始矣。理者太极也，气者阴阳也。今曰太极与阴阳互动则不成说话；太极阴阳不能互动，则谓理气互发者，岂不谬哉！”<sup>⑫</sup>关于“是生两仪”，栗谷说：“前天地既灭之后，太虚寂然，只阴而已，则太极在阴。后天地将辟，一阳肇生，则太极在阳。”又说：“大抵阴阳两端循环不已，而太极无不在焉。此太极所以为万化之枢纽，万品之根柢也。”<sup>⑬</sup>意谓阴阳无始，自古固存，而太极在阴阳之中。不认为先有个太极在那里，然后生出阴阳来。栗谷这一思想实际上与唯气论即唯物论已十分接近。

退溪则与栗谷不同。退溪关于太极阴阳的说法与朱子完全一致，十分醇粹，没有丝毫的加损。退溪坚守朱子理气有离合之说，强调理气决是二物。他说：“无情无意，本然之体。能发能生，至妙之用。理自有用，故自然而生阳生阴也。”<sup>⑭</sup>退溪认为太极（理）是纯粹的，“至虚而至实，至无而至有，动而无动，静而无静，洁洁净净

地一毫添不得一毫减不得。能为阴阳五行万物万事之本，而不囿于阴阳五行万物万事之中。安有杂气而认为一体看作一物耶！”<sup>⑧</sup>既然认定太极、阴阳是二物，则必然认为就本原而言，阴阳（气）是由太极（理）生出来的。所以他说：“孔子曰‘易有太极，是生两仪’，若曰理气本一物，则太极即是两仪，安有能生者乎！周子曰‘太极动而生阳，静而生阴’。又曰‘无极之真，二五之精，妙合而凝’。曰真曰精，以其二物，故曰‘妙合而凝’。如其一物，宁有‘妙合而凝’者乎！”<sup>⑨</sup>

总之，在太极阴阳问题上，退溪一依朱子以周子《太极图说》为说，力主太极是理，阴阳是气，理气决是二物，二者不相离亦不相杂，而更强调不相杂。唯其不相杂，故理先气后，太极在先，而后生出阴阳。

## 七、结 语

退溪李滉先生是有世界意义的文化名人，其影响之大之深，非同凡响。赵宪《请四贤从祀疏》说，“李滉集东儒之大成，绍朱子之嫡统”，“善者闻言而景慕，恶者望风而自戢。当今之士，稍加尊君爱亲而有礼义廉耻者皆熏其德而兴起者也”。<sup>⑩</sup>李植说：“自朱子以后，学者著述甚多，率以文华润色，读之使人意思悠泛，少见启悟，唯许鲁斋（衡）立言近于程朱而不多传。若以《退溪集》继之朱子之后，则虽真西山（德秀）无以过之。夫心得之言与口耳不同，读者当自知之。”<sup>⑪</sup>权相一《观书录》云：“老先生声名施及蛮貊异类，《文集》亦入于他国。日本所谓弘文学士林恕作《二程治教录》跋有曰‘朝鲜李退溪亦言之’云云。”<sup>⑫</sup>又云：“退溪新刊《文集》于大阪城，字体精好，家诵而户讲之。诸生辈笔谈问目，必以《退溪集》中语为第一义。”<sup>⑬</sup>栗谷李洱说：“先生为世儒宗。赵静庵（光祖）之

后无与为比。其才调器局或不及静庵，至于深究义理，以尽精微，则又非静庵所及矣。”<sup>⑧</sup>

退溪一生“宁学圣人而不至，不欲以一艺一行成名”，学问之重点在“四书”和《心经》，而重点之重点在于持敬进修，反躬践履。然而于易学功夫极深，至熟至精。论其易学之渊源，则于周敦颐、邵康节、程颐、朱熹都有所继承。于四大儒之间，退溪更重程朱。程朱皆重《易》之理，故退溪亦重《易》之理。程颐特别重义理，于象数未忘而已；朱子主义理而兼象数，于象数颇为留心。退溪则主义理，于象数虽亦用力研讨，但决不耽迷，至于卜筮之事不言亦不为。由此观之，退溪易学与其说一承朱子，不如说更像程颐。可以说，退溪是义理派易学大家。

（凡引启明汉文学研究会刊行的《退溪学文献全集》语，本注释一律简称《全集》。）

- ① 《李子粹语》卷一，《全集》第七册，第181页。
- ② 《李子粹语》卷二，同上，第201页。
- ③ 《退溪先生言行录》卷六，《全集》第十八册，第343页。
- ④ 《退溪先生年谱》，《全集》第十九册，第176页。
- ⑤ 《退溪先生年谱补遗》，同上，第364页。
- ⑥ 同注②，《全集》第七册，第213页。
- ⑦ 同注③。
- ⑧ 同注④，《全集》第十九册，第200页。
- ⑨ 同上，第233页。
- ⑩ 同注⑤，第517页。
- ⑪ 《溪山记善录》下，《全集》第十八册，第472页。
- ⑫ 《朱子语类》卷六七，钱穆《朱子新学案》第四册，第45页引。台湾：三民书局，1989年第三版。
- ⑬ 同上，第47页。
- ⑭ 《退溪先生书节要》卷六，《全集》第六册，第642页。
- ⑮ 《陶山及门诸贤录》卷三，《全集》第二十册，第280页。



- ⑩《朱子语类》卷六六，钱穆《朱子新学案》第四册，第20页引。
- ⑪《朱子文别集》卷三，同上，第21页引。
- ⑫《朱子文集》卷六十，同上，第22页引。
- ⑬《朱子文集》卷三三，同上，第28页引。
- ⑭《朱子文集》卷四五，同上，第35页引。
- ⑮《朱子文集》卷三八，同上。
- ⑯《退溪先生书节要》卷六，《全集》第六册，第618页。
- ⑰同上。
- ⑱《溪山记善录》，《全集》第十八册，第479页。
- ⑲同上，第420页。
- ⑳同上，第421页。
- ㉑《退溪先生言行录》卷五，同上，第287页。
- ㉒《李子粹语》卷一，《全集》第七册，第142页。
- ㉓《退溪先生年谱补遗》小注，《全集》第十五册，第520页。
- ㉔《退溪先生书节要》卷五，《全集》第五册，第531页。
- ㉕《退溪先生言行录》卷五，《全集》第十八册，第287页。
- ㉖同上。第276页。
- ㉗《李子粹语》卷二，《全集》第七册，第211页。
- ㉘《退溪先生年谱》，《全集》第十九册，第263~264页。
- ㉙《溪门讲义》卷四，《全集》第十册，第312页。
- ㉚丁若镛《陶山私淑录》，《全集》第二十三册，第114页。
- ㉛《退溪先生年谱》，《全集》第十九册，第233页。
- ㉜同注㉙，第372页。
- ㉝《退溪先生书节要》卷六，《全集》第六册，第633页。
- ㉞《退溪先生言行录》卷六，《全集》第十八册，第343页。
- ㉟同注㉙。
- ㊱《溪山记善录》下，《全集》第十八册第482页。
- ㊲《退溪先生年谱补遗》，《全集》第十九册，第430页。
- ㊳《陶山及门诸贤录》卷四，《全集》第二十册，第373页。
- ㊴同注㉛。
- ㊵同注㉟，第532页。
- ㊶同注㊳，第311页。

- ④⑧《退溪先生言行录》卷一,《全集》第十八册,第59页。
- ④⑨同上,第33页。
- ⑤①同注④⑨,第657页。
- ⑤②同注④⑧,第55页。
- ⑤③《易·系辞上》。
- ⑤④《退溪先生言行通录》第七卷,《全集》第十七册,第546页。
- ⑤⑤同上,第567页。
- ⑤⑥同注⑤④,第141页。
- ⑤⑦同注⑤⑥。
- ⑤⑧同注⑤⑥,第109页。
- ⑤⑨《退溪先生书节要》卷四,《全集》第五册,第408页。
- ⑤⑩《李子粹语》卷三,《全集》第七册,第336页。
- ⑥①同上,第338页。
- ⑥②同上,第33页。
- ⑥③同注⑤⑩。
- ⑥④《退溪先生书节要》卷三,《全集》第四册,第96页。
- ⑥⑤同注⑥④,第119页。
- ⑥⑥同注⑥⑤,第647页。
- ⑥⑦同注⑤⑩,第286页。
- ⑥⑧《退陶先生自省录》卷一,《全集》第四册,第96页。
- ⑥⑨同上,第108页。
- ⑥⑩《周子全书》上第七页,商务印书馆《万有文库》,1937年初版。
- ⑦①《朱子文集》卷四六,钱穆《朱子新学案》第一册,第247页引。
- ⑦②《朱子语类》卷一,同上,第240页。
- ⑦③《朱子文集》卷五九,同上,第242页。
- ⑦④《朱子语类》卷一,同上,第263页。
- ⑦⑤《朱子语类》卷七五,同上,第264页。
- ⑦⑥《两先生往复书》卷一,《全集》第八册,第51页。
- ⑦⑦同上,第52页。
- ⑦⑧同上。
- ⑦⑨同上,第54页。
- ⑦⑩《栗谷年谱上》,《栗谷全书二》,成均馆大学校大东文化研究院,1992年第五版,第

292 页。

⑩ 同上,第 305 页。

⑪ 同注⑩,第 129 页。

⑫ 同注⑩,第 186 页。

⑬ 同注⑩,第 133 页。

⑭ 同注⑩,第 557 页。

⑮ 同注⑩,第 541 页。

⑯ 同上。

⑰ 同上。

⑱ 同注⑩,第 349 页。

(1998 年夏汉城国际易学大会宣读,  
刊于《周易研究》1998 年第 4 期)

## 再论退溪易学

1998年夏季,在汉城国际易学学术讨论会上,我发表了题为《退溪易学初论》<sup>①</sup>的论文,重点探讨退溪易学与朱子的关系问题。我的结论是:退溪易学既承继朱子又与朱子有所不同。最近从《中国哲学史》2000年第1期上看到台湾大学陈鼓应教授的《乾坤道家易诠释》一文,感到退溪易学观点有一点在那篇《初论》中没说透,现在有必要再讨论一下。

陈先生文章指出在中国易学史上有二次扫雾的工作。雾是什么呢?雾就是指在易学史上出现的迷惑人的东西,它遮障人们的眼睛,必须予以扫除。据陈先生说,第一次雾,是“长久以来,易学界不仅以战国易来解古经,甚而以宋明易来附会古经经义,结果反而把一部原本简朴的典籍,弄得面目全非”。<sup>②</sup>站出来扫雾的是朱熹。朱熹认为“《易》本卜筮之书”、“《易》之作,本只是为卜筮”,“极力主张有关易学的研究应回归《周易》的本义来进行了解”。“他在扫除历来旧《易》的迷雾,主张回归本义的立场,应给予高度肯定”。<sup>③</sup>第二次雾是在朱熹之后,人们继续“以传解经”。这第二次扫雾工作是当代易学专家高亨、李镜池等人完成的。他们的办法是严分经传。看情形,还有第三次扫雾,陈先生未明言。我体会陈文的意思,这第三次雾是人们未能把《周易》与道家联系起来,从而建立道家易。第三次扫雾的人,不言而喻,就是陈先生等道家

易专家。他们扫的办法是,在严分经传的立场上,“一方面探索古易筮书中有关人生哲理的经验智慧;二方面则在古筮语言之外,探讨《易传》哲学思想的形成;再试图理清它和道家思想的渊源关系,从而试图重建道家易学”。

陈先生指出的易学史上三次扫雾工作的意义,如果我理解不误的话,那就是三句话:恢复《易经》卜筮之本来面目;把《易传》与《易经》划分开来,经是经,传是传;把整个《周易》划归道家。陈先生这三次扫雾的说法,在此我无意品评。第二次、第三次发生在退溪身后,与退溪无关,此不赘,现在单说朱子第一次扫雾及其对退溪易学的影响。朱子于《易》,最基本的观点是:“孔子之易,非文王之易。文王之易,非伏羲之易。伊川易传又自是程氏之易也。”<sup>④</sup>但是朱子只是说伏羲、文王、孔子之易各有不同,伏羲、文王重在卜筮,孔子重在义理,并不曾说经是经,传是传,经传不相干。朱子说:“若伏羲氏之象,文王之辞,皆依卜筮以为教,而其法则异。至于孔子之赞,则又一以义理为教,而不专于卜筮。”<sup>⑤</sup>朱子的意思,很明显,《易》本为卜筮而作,到孔子作《易传》,才从卜筮中推说出义理来。他告诫学《易》的人先读经文即卦爻及卦爻辞,懂得《易》的本指后,然后节节推去,道理尽可以无穷。可是朱子并没说读易懂本义之后就不必知推说义了。他只是强调读《易》要先明本义,然后知推说义。就是说,读《易》不可只读孔子《易传》而置伏羲易、文王易于不顾,颠倒经传轻重。朱子强调读易宜分清前后次序,首先读伏羲之易,只有卦爻之画,《彖》、《象》、《文言》一概没有。这才能见得《易》之本义——卜筮。然后读文王周公之卦爻辞,这还是就占筮说。再后是读孔子《易传》。孔子《易传》全是讲道理,可是道理还是从卜筮上发出来的,告诉人们此为什么吉,彼为什么凶。可见,朱子虽然将易分为三个不同层次,各有特点,但是他并不以为孔子之《易传》是与伏羲、文王之易断然分开的。

如他告诫说：“要须先以卜筮占决之意求经文本义，而复以传解之，则其命词之意，其所自来之故，皆可渐次而见矣。旧读此书，尝有私记未定，然循此求之，庶不为凿空强说。”<sup>⑥</sup>意谓读《易》首先以卜筮占决之意求经文本义，然后要用孔子《易传》加以解释。舍弃《易传》而只读经文是不行的。朱子认为“《系辞》自大衍数以下，皆是说卜筮事，若不晓他尽是说爻变中道理，则如所谓‘动静不居，周流六虚’之类，有何凭着。今人说易，所以不将卜筮为主者，只是怕少却这道理，故凭虚失实，茫昧度臆而已”。<sup>⑦</sup>

不过，朱子对待经传关系问题，态度是矛盾的，一会儿说读《易》先经后传，经传并读，一会儿又强调读易要分经分传，各自推求。如他说：“元亨利贞，文王重卦只是大亨利于守正而已。到夫子却自解分作四德。看文王卦辞，当看文王意思。到孔子《文言》，当看孔子意思。岂可以一说为是，一说为非。”<sup>⑧</sup>显然经传分开对待。但是有一点，是确切无疑的。那就是，朱子认为《易》为卜筮而作。前人论《易》，皆从义理上探求，惟朱子一由卜筮而推。所以朱子虽然采取吕祖谦编的经传分开的古易版本，可是对待《程颐易传》，二人根本不同。吕氏笃信程传，朱子则于程传颇多微辞。朱子说程颐用自己的道理说《易》，不是《易》中原有的道理。

退溪于《易》承继了朱子的观点，却未曾全部接受。对于程传的态度问题，退溪意见与朱子有分歧。《易》本是卜筮之书，《易》本为卜筮而作这一观点，退溪没有接受。这两点，1998年我在《退溪易学初论》一文已有论述。退溪学问一尊朱子，而在易学方面退溪却有自己的思考。退溪未曾人云亦云地讲过《易》为卜筮而作的话，也不曾批评过程传。更重要的是，退溪不像朱子那样犹疑不定，一会儿说经传分开，一会儿又主张先经后传，经传并读。退溪非常明确，无论说《易》还是解《易》，都是经与传合观，以传解经。陈先生所说发生在朱子身上的给易学扫雾的事情，退溪似乎没有

受到影响。中国易学一直到传播至韩国的时候,好像尚无人感觉到被蒙上一层雾。朱子之易本为卜筮而作的观点,至少据我接触到的材料,退溪没有那样的想法。退溪一直到死都对占卜不感兴趣。至于经传关系问题,退溪心中根本没有经传分观的想法。他都是依传解经,在他的言论中找不出相反的例证。依传解经的例子倒不少见。例如退溪六十九岁那年乙卯入侍朝讲,“因讲《论语集注》至学《易》则明乎吉凶消长之理,进退存亡之道”,退溪推衍其道,讲“六十四卦易理皆具”。这一句话就申明了他以为六十四卦并非单纯卜筮之书。并且讲《乾》之六爻由初九到上九,是用“贵而无位,高而无民”和“穷之灾也”这几句《文言传》的话来解释上九爻辞“亢龙有悔”的。至于怎样避免“亢龙之灾”,退溪又自然而然地举了《系辞传》“危者安其位者也,亡者保其存者也,乱者有其治者也”三句应之。又引了《否》卦九五爻辞“其亡其亡,系于苞桑”,说明人君而知此“可以无大过矣”的道理。<sup>⑨</sup>可见退溪不认为经文都是无哲学意义的占筮之辞。更不认为《易传》不能用以解释卦爻辞。

另外,退溪对于时中、屈伸、谦虚、利这些《易》之道的理解,显然都是由《易传》中体会出来的。关于时中,退溪说:“凡吾之显晦语默不可不随时消息以善身也。”<sup>⑩</sup>又说:“尧舜君民虽君子之志,岂有不度时不量力而可以有为者乎!”<sup>⑪</sup>这一思想无疑得自《彖传》、《系辞传》。

关于往来屈伸,退溪说:“凡阴阳往来消息莫不有渐,至而伸反而屈皆然也。”<sup>⑫</sup>他认识到往与来、屈与伸,相互转化,但不能一刀断。退溪这一卓见也是来自《系辞传》。

关于谦虚。《易》贵谦。退溪对《谦》卦六爻及《彖传》理解至为深刻,而且身体力行。一生为学为官都谦以为上。

关于利。《易》经言“利”者极多,几乎无卦不言利。退溪亦根

据《文言传》理解利字之意义。退溪说：“自利之本而言之，利者义之和，非有不善，如《易》言利不利、《书》言利用之类是也。自人之为利而言之，在君子则为心有所为之害，在众人则私己贪欲之坑阱，天下之恶皆生于此。利之为言随处不同如此。”<sup>③</sup>又说：“盖利字之义，循其本而言，只是顺遂便益之名。君子之处事以义，未尝不顺遂便益。故曰‘利者义之和’。”<sup>④</sup>退溪完全依据《文言传》释利之义，与“利者义之和也”之《文言传》之义正相符合。

以上诸例论说退溪先生治《易》从来是经传相合的。依传解经，从未将经传分开看。但这些是散在各处的零星言论。若从它的论《易》专著《周易释义》看，则更知退溪是经传合观的。他根本没有以经观经，以传观传的意思。态度极为坚定。朱子那样一会儿经传分观，一会儿又依传释经的模棱意味，退溪是没有的。朱子释《易》，既用文王之本意，又用孔子《易传》之推说义。强调文王经文之本义是为了证明《易》本为卜筮而作，又不忘说孔子《易传》的说法，两者兼顾而实质是重点突出《易》的初始用意卜筮。朱子《周易本义》对于《乾》卦辞“元亨利贞”四字的解释，是典型的例证。在卦辞元亨利贞下，朱子说：“元亨利贞，文王所系之辞，以断一卦之吉凶，所谓彖辞者也。元，大也。亨，通也。利，宜也。贞，正而固也。文王以为乾道大通而至正，故于筮得此卦而六爻皆不变者，言其占当得大通而必在正固，然后可以保其终也。此圣人所以作《易》教人卜筮而可以开物成务之精意。余卦仿此。”这里讲卦辞采用了文王教人卜筮之本义，后来讲到孔子《文言》，又采取四德的说法。说：“其以圣人而言，则孔子之意，盖以此卦为圣人得天位，行大道，而行太平之占也。虽其文义有非文王之旧者，然读者各以其意求之，则并行而不悖也。《坤》卦仿此。”钱穆先生评论说：“二程解经不合经意者多矣，朱子不尽废。惟朱子自解经，则务求其合本义。其论《易》，分别文王卦辞与孔子‘十翼’不同。‘十



翼’亦是解经，然《易》之本义有不如此。此等分别，实是太堪玩味。”<sup>⑤</sup>我同意钱先生的看法，朱子实际上肯定文王作卦辞的卜筮本义，不赞成孔子、程颐解《易》与本义不同之处，然而他又一概取而不废。

退溪的《周易释义》与朱子异。退溪不强调孔子“十翼”与文王卦辞<sup>⑥</sup>之不同。退溪卦爻辞与《彖传》、《象传》、《文言传》混到一起讲。干脆不讲《乾》卦卦辞，朱子大通利于正固的解释，不予注意，而对孔子《文言传》四德说则极重视。于其余各卦之《彖传》、《象传》以及六十四卦后之《系辞传》都特别重视。就是说，退溪不曾象朱子那样把经文与传文截然分开。

朱子《易》为卜筮而作的观点，当时或以后未得很多人认同。他自己也承认，例如朱子晚年七十岁说：

如易，某便说道圣人只是为卜筮而作，不解有许多说话。但是此说难向人道，人不肯信。向来诸公力来与某辨，某煞费力气与他分析。而今思之，只好不说，只做放那里，信也得，不信也得，无许多力气分疏。<sup>⑦</sup>

同时他又说：

某尝说，如有人问《易》不当为卜筮书，诗不当去小序，不当叶韵，皆在所不答。<sup>⑧</sup>

《语类》又云：

先生意不甚满于《易本义》。盖先生之意，只欲作卜筮用，而为先儒说道理太多，终是翻这窠臼未尽，故不能不致遗憾云。<sup>⑨</sup>

朱子又说：

《易》且看程先生传亦佳，某谬说不足观。然欲观之，须破开肚肠，洗却五辛渣滓，乃能信得及耳。<sup>⑩</sup>

钱穆先生说：

朱子《易本义》，在当时未得人信受。<sup>①</sup>

钱说恰合当时实情。从后世的观点看，比较而言，程传之影响要比朱子《本义》大得多。元明清人读易多信程传。李光地主编《周易折中》虽然列《本义》于首位，但涉及具体意见，于《本义》却不乏指点批评之处。这对韩国易学的影响较大，韩国从中国引入易学，首先是朱子的《本义》和《启蒙》。但随后程传亦引入。在韩国至今流传程朱二书的合刊本，叫做《传义大全》。可见，无论在中国在韩国，《本义》并未把程颐《易传》打倒。这可能与朱子对程传抱着既批评又肯定的态度有关。陈鼓应先生说朱子在易学史上的第一次扫雾工作，实未成功。如果说迷雾确实存在的话，那么，朱子扫了之后依旧存在。

韩国人治《易》，对待朱子的态度，退溪可谓最具有代表性。概言之，大致是这样的：崇敬朱子，在理学方面以朱子是非为是非。而在易学方面，则不完全如此。朱子说《易》为卜筮作，退溪没完全相信。朱子说孔子《易传》有不合经文本义之处，退溪不以为然。朱子不希望学者读程传，退溪则主张读《易》把程传放在第一位。更为重要的，朱子在经传关系上，态度犹疑不定，而退溪则坚定地实行经传合观。我综观退溪全集，未发现退溪有离开《易传》解释《易经》的说法和做法。

① 此文后来发表在《国际易学研究》第五辑，北京：华夏出版社，1999年。

② 《中国哲学史》，2000年第1期，第5页。

③ 同上。

④ 钱穆：《朱子新学案》第4册，台北：三民书局，1989年，第17页。

⑤ 同上，第16页。

- ⑥ 同上,第 21 页。
- ⑦ 同上,第 11 页。
- ⑧ 同上,第 25 页。
- ⑨ 启明汉文学研究会编:《退陶先生言行通录》,《退溪学文献全集》第 17 册,第 546 页。
- ⑩ 启明汉文学研究会编:《李子粹语》卷三,《退溪学文献全集》第 7 册,第 338 页。
- ⑪ 同上,第 33 页。
- ⑫ 启明汉文学研究会编:《退溪先生书节要》卷三,《退溪学文献全集》第 4 册,第 96 页。
- ⑬ 启明汉文学研究会编:《退溪先生自省录》卷一,《退溪学文献全集》第 4 册,第 96 页。
- ⑭ 同上,第 108 页。
- ⑮ 同注④,第 25 页。
- ⑯ 退溪:《周易释义》见《退溪学文献全集》第 16 册。
- ⑰ 同注④,第 19 页。
- ⑱ 同注④,第 20 页。
- ⑲ 同上。
- ⑳ 同注④,第 22 页。
- ㉑ 同注⑱。

(第十六届国际退溪学讨论会[长春]上宣读)

## 栗谷易学思想浅论

栗谷李先生(1536—1584)名珥,字文献,谥文正,学者称栗谷先生,京畿丰德府德水县人,生于江陵临瀛北坪村外家。是韩国历史上最杰出的思想家、政治家之一。

栗谷自幼聪颖绝伦,三岁知读书,五岁懂仁爱,七岁作陈复昌传,斥其奸佞,八岁能作诗,十三岁中进士初试,十九岁牛溪成浩原先生欲师事之,辞不受乃定道义之交,二十三岁谒退溪李滉先生,辩论理气问题,退溪叹服,多从其说。二十九岁进士高等及第,初试覆试殿试三场皆状元,拜户曹佐郎,以后历任礼曹佐郎、吏曹佐郎、司宪府持平、成均馆直讲、弘文馆副校理、经筵侍读官、清州牧使、弘文馆直提学、右副承旨、司谏院大司谏、司宪府大司宪、弘文馆大提学、艺文馆大提学、吏曹判书、刑曹判书、议政府右参赞、兵曹判书、判敦宁府事。

栗谷短促一生,大部分在官场中度过。屡进屡退,时上时下,无不以敦促庸君振作有为,救民革弊为己任,以“上格君心,下清朝廷”为根本长策,不为声名,不为利禄,一切从救国救民出发,廉洁奉公,刚直不阿,鞠躬尽瘁,死而后已。栗谷所以能够如此,与他修身与践履并重,讲究实学,不尚空言密切相关。他从政有真才实学做基础,治学以政治实践为目标,一切思想都从学问与政治实践的紧密结合中出。他的著作如《自警文》(二十岁)、《东湖问答》(三

十四岁)、《圣学辑要》(四十岁)、《击蒙要诀》(四十一岁)、《小学集注》(四十四岁)、《四书谚解》(三十九岁)、《经筵日记》(四十六岁)以及众多的书信、疏札、讲论、对策、序跋、杂著、诗文,无不洋溢着爱君忧国,汲汲于时务的力行精神,绝非一般拘儒曲士,坐守章句者可比。栗谷其人其学,诚如当时与后世学者所评价,“栗谷于道体洞见大原,所谓天地之化无二本,人心之发无二原,理气不可互发,此等说话,真是吾师。其爱君忧国之忠,经世救民之志,求之古人鲜有其俦,诚山河间气,三代人物”。<sup>①</sup>“尽是五百年间气也”。<sup>②</sup>“先生天才之高迈,造道之超诣,卓绝之识,规模之正,非近世学者所可窥测其藩篱”。<sup>③</sup>“栗谷为当代巨儒,此非同辈之见,实后世之公论”。<sup>④</sup>“先生天资英明,清通和乐,学具体用,折中诸说,集群贤而大成,实东方千载之真儒,经纶之大材也”。<sup>⑤</sup>我认为,像栗谷这样品学俱高、知行贯通的儒学人物,在孔子以后的中国历史上亦不多见,无愧真儒也,大儒也,醇儒也。

本文专谈栗谷易学思想,却先费如此多的笔墨概述他的治学大体,看似不着边际,实则必不可少,栗谷学重理学,绍继程朱,于“四书”用功最深,对《大学》可谓终生沉潜玩索,且身体力行已达于极致,对易学似乎不曾着力用心,但是其易学造诣一点不比理学浅。在他那里,易就在生活日用中,生活日用无处不是易。易学的精神已浸润贯穿在他的全部思想和学问中。不把握他的整体,无法真正了解他的易学思想。

## 一、把易学纳入实学轨道

栗谷在易学上犹如他的理学一样,以程朱的义理派易学为根基,论重义理不为卜筮,与朱子有所不同。论活用而不泥于章句,比程颐有过之而无不及。善于把《周易》的义理灵活地应用到政

治实践和生活日用上,达到德盛仁熟的程度,是栗谷易学思想的突出特点。这与他力主实学不尚空言相须相得。

栗谷注重实学,为学讲求实行实效,主张学习孔孟程朱之学务必应用于实际生活,解决国计民生问题,反对大话空言。所以他对陆象山、王阳明的心学持批评的态度。他曾说,“象山既歿,其学不绝,至今与朱子正学并立而相抗,一种厌勤劳乐简便之徒相与作为幽深恍惚之说以附之。呜呼其亦斯道之不幸也欲”。<sup>⑥</sup>“王守仁则以谓朱子之害甚于洪水猛兽之祸,其学可知”。<sup>⑦</sup>栗谷学尊朱子而斥陆王,但亦看重罗钦顺,他说,“罗钦顺拔类人物而所见少差”。<sup>⑧</sup>“困知记》不可轻。”栗谷赞赏罗钦顺,固然有二人理气之说为相近的原因,我以为更因为罗钦顺倡实学,与栗谷正相吻合。这一点其实最为重要。读《栗谷全书》,实学精神几乎随处可见。实学是栗谷思想的一大特色。

栗谷的实学思想大体有两大层次,一是主张学问贵在贯通义理,而不在记诵词句。二是主张学问之根本意义在于实行,讲空言大话的学问不是真学问。两点合起来便是栗谷的实学。栗谷的实学既与滔滔空言者异,亦与后世颜元唯讲实用而放弃读书甚乃以读书为祸害的偏执之见大不相同。与清初顾炎武的学以致用主张相似,却也不同。顾炎武是朝廷的反对派,其经世致用的目标首先在学问本身。栗谷是在朝的大臣,如何用程朱性理之学格君之非,改革时弊,刷新政治,才是他的第一关怀。所以,栗谷的实学就是栗谷的实学,与中国古代众多实学家相比,更具特色。就16世纪中叶韩国的政治状况和栗谷本人的处境而言,栗谷的实学主张是最现实、最优秀的。尤其他能够把包括易学在内的全部学问都纳入实学的轨道,更为难能可贵。这一点并非所有实学思想家都能做到。

栗谷强调治学先须读书,读书的目的是穷理明善。穷理明善

而后则“当行之道晓然在前，可以进步”。<sup>⑨</sup>读书的方法，“虽贵成诵，然莫如玩索潜究之为愈也”，<sup>⑩</sup>唯玩索潜究能穷理明善。然而若到穷理明善为止，不付诸实行，则读书失去意义，不是真学问。故栗谷特别强调读书以致用。他说，“学问非谓兀然端坐，终日读书也”。学问只是日用间处事——合理之谓也。唯其合理与否不能自知，故读书以求其理”。<sup>⑪</sup>栗谷一遇机会就讲这个实字。他说，“读书而无实践者，何异鹦鹉之能言”。<sup>⑫</sup>“此皆人君穷理之事也，如或寻章摘句，采英掇华，付诸空言而已，不施修己治人之实功，则眼目虽高，议论虽精，终不见典学诚身之效，亦何益哉”。<sup>⑬</sup>“穷理既明，可以躬行，而必有实心，然后乃下实功”。<sup>⑭</sup>“学问岂有他异哉，只是日用间求其是处，行之而已矣”。<sup>⑮</sup>“以此精明之学，益加践履之功，则可以匡济一时矣。虽精于文义，若不切己用功，则亦何益乎”。<sup>⑯</sup>“立志之后，莫如务实，终朝设食，不得一饱；空言无实，岂能济事。今夫经席之上，章奏之间，非无嘉谟谏论足以治国，而未见一弊之革，一策之施，只是不务实效故也”。<sup>⑰</sup>

栗谷既力主学问应当务实，把书中道理付诸实践，而不可只是寻常摘句，采英掇华，徒尚空言大话，则对易学的态度亦自当如此。

栗谷集中论《易》的著作不是太多。

从《栗谷全集》中我看到五篇，即《画前有易赋》<sup>⑱</sup>、《纳约自牖赋》<sup>⑲</sup>、《易乐则行之忧则违之义》、《易黄裳元吉白贲无咎义》<sup>⑳</sup>、《易数策》<sup>㉑</sup>，但是在栗谷所有的论著中都体现易的精神。

栗谷言《易》着眼于应用，与实践水乳交融。随便举几个例子即可说明问题。《易》讲变通，《系辞传》说“穷则变，变则通，通则久”，栗谷对此认识至为深刻。他在《圣学辑要·读六经法》<sup>㉒</sup>里引程颐《易传》“知时识势，学易之大方也”一语，更引叶氏的解释：“方犹术也。时有盛衰，势有强弱，学《易》者当随其时势，惟变所适，惟道之从也。”说明栗谷深知学《易》的根本方法是把易理应用

到实践上,善于随时应变。他的确做到了这一点。他在给君上的诸多疏札中屡次运用易之变通原理阐发改革之迫切性。例如,他说,“我国祖宗立法之初,固极周详,而年垂二百,时变事易,不无弊端,犹不变通,况后日谬规,汲汲改革当如救焚拯溺者乎。传曰:‘穷则变,变则通。’伏愿殿下留念,思所以变通焉。所谓实功者,作事有诚不务空言之谓也”。<sup>③</sup>“法久弊生,古今通患,不有变通,生理必穷”。<sup>④</sup>“自古继世之君善于守成者有二焉,继治世则遵其法而治焉;继乱世则革其弊而治焉。其事虽异,其道则同也,故真西山(德秀)曰:‘当持守而持守,固继述也;当变通而变通,亦继述也。’此真不易之定论也”。<sup>⑤</sup>可见栗谷于易力主深玩义理,以易之理指导实践,解决实际问题。栗谷曾说:“次读《易经》,于吉凶存亡进退消长之几,一一观玩而穷研焉。”<sup>⑥</sup>他的确说到做到了。

再举一例。栗谷有《易乐则行之忧则违之义》之作。“乐则行之,忧则违之”出自《易·乾·文言传》,原文云:“初九曰‘潜龙勿用’,何谓也?子曰:‘龙德而隐者也。不易乎世,不成乎名,遯世无闷,不见是而无闷。乐则行之,忧则违之,确乎其不可拔,潜龙也。’”程传释之曰:“初九阳之微,龙德之潜隐,乃圣贤之在侧陋也。守其道,不随世而变;晦其行,不求知于时;自信自乐,见可而动,知难而避,其守坚不可夺,潜龙之德也。”栗谷《易乐则行之忧则违之义》所论绍承孔子、程颐之意而因时之宜有所侧重。他强调时的重要,乐行之时与忧违之时不同在于君臣关系融洽与否。君臣关系融洽与否关键在于君上如何。君上如何主要表现在两方面,一是贤者“拔茅汇征”而“声气相求”,还是贤者考槃于涧而身困道亨;二是君上是否仁及乎物,泽及乎生民。并且论时以天地交泰、乾坤闭塞对言,其意显然在于责君。栗谷处在李朝衰世,君上胸无大志,庸庸无为,安而忘危,存而忘亡。他屡谏屡不用,虽未见害,亦每每愤闷不得志。其所以论易乐则行之忧则违之义,强调乐行



之时与忧违之时不同之重要，与当时国家的政治局面有关，也与他注重实学有关。

栗谷之所以具有这样理性的易学观点，与他的实学思想密切相关。他既具坚定的实践观点，则把理学与易学融合起来，从而认定穷理知变是学《易》用《易》的第一要义，讲出“天地之大，事物之变，莫非理气之妙用也。知此说者，可与论《易》也”这样的话，便是顺理成章之事。

栗谷认为学《易》者只深明《易》洁净精微之义是不够的。“《易》之为道体用一源，显微无间，苟非格物致知则不得见其理，苟非诚意正心则不得践其实。格致诚正，《易》中之一事也。不格致而欲见圣人之道，则譬如航于断港而求泛大洋也。不诚正而欲之圣人之道，则譬如不够寸步而求陟泰华也”。<sup>②</sup>故学《易》还必须格物致知诚意正心。栗谷主张实学从修身开始，修身以格致诚正为内容。他既言学《易》务必格致诚正，就是把易学纳入了实学的轨道。栗谷的见解是正确的。

## 二、坚定的义理派易学立场

在上述评论中实际上已经言及栗谷易学的义理派立场，为明确起见，这里从三方面作进一步分析。

第一，栗谷用《易》重穷理知变不重占卜。读《栗谷全书》就知道，栗谷一向不言占卜亦不事占卜。古代圣人是讲究占卜的，即重视人谋之外也重视鬼谋。周武王伐纣，以至仁伐至不仁，尚且谋及卜筮。这是古圣贤经传上有明文记载的，栗谷当然无法予以明确否定。但是栗谷给以解释，说“古之圣王皇极虽建，而不敢自是，国有大事，参诸鬼谋，以决其疑”<sup>③</sup>盖出于不得已。考虑到“人谋未免有心，有心未免乎有私”，所以才“洗心斋戒，以听天命”。<sup>④</sup>

对古代圣王的占卜，栗谷不可能予以斥责，只能表示肯定，然而对后世的占卜就坚决否定了。他说：“但后世不择其人，其龟蓍又出于私心，则与不卜何异哉！”<sup>⑧</sup>虽只否定后世的卜筮，不否定古圣王的卜筮，实际上也等于否定了卜筮，不过说理委婉而已。

第二，栗谷视汉代及其以后的象数派易学为邪说，予以严厉批评。汉代象数派易家如京房、焦贛、荀爽、郑玄、虞翻等人只字不提，或者以为不值一提亦未可知。对于扬雄、郭璞、魏伯阳、李淳风、僧一行等人则给严厉批评，认为这些人或著《太玄》，或著《参同契》，或谈性命，或推历数，不过是《易》之一端而已。说他们“唯求于易而不求于理，徒见其然不见其所以然。”<sup>⑨</sup>此处所谓易系指象数而言，所谓理系指易之理易之道而言。栗谷认为理是易学之宗，扬雄等人离开了易学之宗，无补于四圣之遗意，他们都不懂易。

《系辞传》既说伏羲氏仰观俯察而画八卦，又说八卦根据河出之图（即河图）而画，未免自相抵牾。尽管自相抵牾，因为是孔子说的，栗谷当然不敢有所致疑，但是体会栗谷语气，知道他虽不否定河图，却更强调仰观俯察。他说：“然而《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，圣人仰观俯察，天地之间，万物之众，无非一阴一阳之理。有是理则有是象，有是象则有是数，岂独河图为然哉！一草一木亦可因之画卦，则河图未出之前，八卦之形已具于伏羲方寸中矣。愚于程子卖兔之说深有感焉。”<sup>⑩</sup>看来，栗谷的方寸中实无河图。这里顺便申明，八卦画于伏羲之说不可信，据吾师金景芳先生研究，八卦可能产生于帝尧时代。这个问题复杂，于此不便详言。

栗谷赞誉邵雍，以为千载之下，得契四圣之心，学究天人，通乎性理者，唯有邵雍。肯定邵雍的先天之学与后天之数，说邵雍既明易理又精易数。不过栗谷欣赏的是邵雍的易理，对邵雍的易数并不感兴趣。这一点在他的全部论著中是见得分明的。

第三,栗谷对程颐《易传》和朱子《周易本义》都有研究,而在实际接受上受程颐影响显然较深,对朱子的易学观点则有所保留。

《栗谷年谱》在言及栗谷学术时有“周易传义亦行于世”<sup>⑧</sup>语,是知栗谷于程传、朱义也下过功夫。栗谷在《圣学辑要》中引《易》辞颇多,至于后人注释语,引程颐《易传》多于朱子《本义》。看得出程颐易学在栗谷心目中的地位最高。程传的名言“体用一源,显微无间”,栗谷是心领神会的。当时人已经注意到程、朱的易学观点有所不同,且作为一个问题提了出来。当时的君上向栗谷问及过程朱易学观点不同,何得何失。这是一个尖锐又敏感的问题,不容易回答。栗谷对曰:“程朱二贤俱传道统,洞明易学,悼斯道之湮晦,示学者以真源。程子之《传》则发圣人之遗旨焉。朱子之《本义》则明吉凶之定数焉。其所独见者不可求之言语文字间也。虽或注语之不同,愚安敢轻议其得失哉。”<sup>⑨</sup>虽说不敢轻议程朱何得何失,却也表明了态度。在栗谷看来,程子“发圣人之遗旨”是知《易》之全体的。朱子明“吉凶之定数”是知《易》之一端的。虽不言,何得何失之意亦在其中矣。但是如果认为栗谷攻朱子,则大误。一方面尊重,一方面敢于不苟同,正反映栗谷的大气象,说明他是一位醇儒。

### 三、“知理气之妙用者可与论《易》”

栗谷易学的另一特点是从理学的角度看易学,从易学的角度看理学。在他那里易学与理学是一致的。他认为只有懂得理学的人,知道“一理浑成,二气流行,天地之大,事物之变,莫非理气之妙用”的人,才“可与论《易》。”<sup>⑩</sup>栗谷在《圣学辑要》里列举了《系辞传》的“《易》有太极,是生两仪”,“形而上者谓之道,形而下者谓之器”等命题之后说,“今所引夫子《系辞》之说为理学之源本”<sup>⑪</sup>,更

加明确地表明,他的理学本诸易学,易学思想在理学中展现。

《系辞传》所言“《易》有太极,是生两仪”一语既是讲卦之产生的问题,也是讲宇宙之本原问题,涉及哲学的根本问题。但是古今学者解释纷纭不一。道家老庄的看法与《系辞传》的“《易》有太极,是生两仪”的思想大相径庭。《系辞传》的说法是强调宇宙原本就存在,没有开始也没有终结,可用一个“有”字概括。老子却认为“有生于无”<sup>⑧</sup>,宇宙是从“无”中产生的。庄子也说:“有有也者,有无也者,有未始有无也者,有未始有夫未始有始也者。”<sup>⑨</sup>栗谷对老庄之有生于无之说,绝对不接受,而对程颐“阴阳无始”和“体用一源,显微无间”<sup>⑩</sup>的言论则汲汲采取之。

栗谷讲《易》之太极与阴阳(两仪)是通过讲理气关系问题表现出来的。栗谷继承程颐的观点,说“理者太极也,气者阴阳也”<sup>⑪</sup>,又说“理以在物而言,道以流行而言,其实一而已矣”<sup>⑫</sup>,理,形而上者也;气,形而下者也”<sup>⑬</sup>谓太极就是理,就是道,是形而上的,阴阳就是气,是形而下的。于是,栗谷认为,太极与阴阳的关系,就是理与气的关系。不是太极在先,阴阳在后,也不是阴阳在先,太极在后,而是二者本身混合,皆有本也,非有始生之时,亦既无有先后。一个具体的事物,大至天地,细如纤芥,无不有始有终,有生有灭,有所谓太一之初。如果极本穷源仍以为阴阳(气)有太一之初,便落入老庄的窠臼。极本穷源,即追求阴阳(气)的本源,是追求不到开始的,因为阴阳从来就有,无始无终,它不是由太极生出的。阴阳与太极本不相离,是一而二,二而一的关系。“《易》有太极,是生两仪”,是把太极看作枢纽根柢,“非谓阴阳自无而生”、“若以为阴阳自无而生,不免老庄之说,令人骇叹”。<sup>⑭</sup>

《系辞传》“《易》有太极,是生两仪”之太极与两仪(阴阳)的关系,向称难解,往往被理解为阴阳由太极产生,“以为阴阳本无,而太极在阴阳之先,太极动然后阳乃生,太极静然后阴乃生”。<sup>⑮</sup>栗

谷认为这大失《系辞传》的本意。太极与阴阳之关系，是“阴阳动静而太极乘之，非有先后之可言也”。<sup>⑧</sup>太极与阴阳是混融而不相离的。二者若有离合，则“动静有端，阴阳有始矣”。若说“太极与阴阳互动，则不成说话”。<sup>⑨</sup>阴阳无始也，无终也，无外也，未尝有不动不静之时，一动一静，一阴一阳，而理无不在，故圣贤极本穷源之论不过以太极为阴阳之本，而其实本无阴阳未生，太极独立之时也”。<sup>⑩</sup>“大抵阴阳两端，循环不已，本无其始。阴尽则阳生，阳尽则阴生，一阴一阳而太极无不在焉。此太极所以为万化之枢纽，万品之根柢也。今若曰淡一寂然之气乃生阴阳，则是阴阳有始也。有始则有终矣。然则阴阳之机其息也久矣，其可乎？”<sup>⑪</sup>

栗谷以上论述乃就极本穷源而言，太极与阴阳混融不离，无有先后，若就具体事物而论，则太极与阴阳有先有后。他说：“理气无始，实无先后之可言，但推本其所以然，则理是枢纽根柢，故不得不以理为先，圣贤之言虽积千万，大要不过如此而已。若于物上观则分明先有理后有气。盖天地未生之前，不可谓无天地之理也，推之万物皆然。今吾兄反以极本穷源者为有先后，而以物上看者为无先后，矛盾枘凿至于此极。”<sup>⑫</sup>理即太极，气即阴阳，是栗谷认为极本穷源之太极与阴阳无终始先后，具体事物（包括天地）上之太极与阴阳有终始先后。

栗谷曾经说过，“夫《系辞》之说为理学之源本”，<sup>⑬</sup>“知理气之妙用者可与论《易》”。<sup>⑭</sup>从此两句名言看，栗谷的易学思想与理学思想，密切无间，贯通一致。二者孰为本，我以为易学为本。栗谷理学宗程颐，易学亦宗程颐，而程颐理学以易学为本，故栗谷之理学必以易学为根本。

栗谷在易学上坚定不移地遵循程颐“动静无端，阴阳无始”，“体用一源，显微无间”<sup>⑮</sup>的观点，而在理学上力主理气一元论，与退溪有所不同。

栗谷理气一元论的理论要点大致是这样的：气发理乘，理通气局，理气妙合，理气无先后，不赞成李滉气发理随，理气互发之说。栗谷说：“理者，气之主宰也；气者，理之所乘也。非理则气无所根柢，非气则理无所依著。既非二物又非一物。非一物，故一而二；非二物，故二而一也。非一物者何谓也？理气虽相离不得，而妙合之中理自理，气自气，不相夹杂，故非一物也。非二物者何谓也？虽曰理自理，气自气，而浑沦无间，无先后，无离合，不见其为二物，故非二物也。是故‘动静无端，阴阳无始’。理无始，气亦无始也。”<sup>⑤</sup>这是栗谷理气一元论之最重要的言论，它申明理气既是一物又是二物，而归根结底是一物，故无离合无始终无先后。然而理气毕竟不同。其所以不同，栗谷指出，“理无形也，气有形也；理无为也，气有为也。无形无为而为有形有为为之主者，理也。有形有为而为无形无为为之器者，气也。理无形而气有形，故理通而气局。理无为而气有为，故气发而理乘”。<sup>⑥</sup>一有形有为，一无形无为，二者不能一刻分离，故栗谷批评退溪之理气互发、气发理随说，他说：“理，形而上者也；气，形而下者也。二者不能相离，既不能相离，则其发用一也，不可谓互有发用也。若曰互有发用，则是理发用时气或有所不及，气发用时理或有所不及也。如是则理气有离合有先后，动静有端，阴阳有始矣。其错不小矣”。<sup>⑦</sup>又说：“退溪之病专在于‘互发’二字。惜哉，以老先生之精密，于大本上犹有一层膜子也。”<sup>⑧</sup>

理为气之主，气为理之所乘，理气无先后，气发理乘，理通气局，理气不能相离，故不能互发。栗谷之理气一元论，其理论根源当在《系辞传》，反过来，理气一元论也影响他对《系辞传》的理解。就此而言，栗谷的易学思想与理学思想是相互贯通的。

#### 四、结 语

栗谷的易学思想可概括如下:第一,易学与实学紧密结合在一起。国家处在危境,人民陷于苦难,君主懦弱无为,促使他情系忧国忧民,急于救国救民,从而形成独具特色的实学思想。易学是他思想的一部分,故他学易用易理所当然地体现实学精神。第二,坚持义理派易学立场,继承程颐《易传》的传统,重穷理知变,而对汉易持批评态度,尤不取卜筮一端。第三,易学与理学融会贯通,相须相得。在易学上主张在极本穷源方面太极与阴阳不可分离,无先后,无始终。进而影响他形成理气一元论的理学思想。第四,易学、实学、理学三者浑然一体,密切无间,造就了栗谷这位 16 世纪的优秀、杰出的思想家。

---

①《牛溪年谱》。

②《年谱草稿》。

③《牛溪文集》。

④龟峰《礼答问》。

⑤牛山《杂录》。

以上俱见《栗谷全书》下册,第 429 页。

⑥《圣学辑要》,《栗谷全书》上册,第 459 页。

⑦《语录》,《栗谷全书》下册,第 258 页。

⑧同上。

⑨《击蒙要诀》,《栗谷全书》下册,第 54 页。

⑩《语录》,《栗谷全书》下册,第 262 页。

⑪《经筵日记》,《栗谷全书》下册,第 159 页。

⑫《杂著》,《栗谷全书》上册,第 316 页。

⑬《圣学辑要》,《栗谷全书》上册,第 461 页。

- ⑭ 同上,第463页。
- ⑮ 《经筵日记》,《栗谷全书》下册,第170页。
- ⑯ 同上,第139页。
- ⑰ 《杂著》,《栗谷全书》上册,第320页。
- ⑱ 《栗谷全书》上册,第10页。
- ⑲ 《栗谷全书》下册,第464页。
- ⑳ 同上,第585页。
- ㉑ 《栗谷全书》上册,第304页。
- ㉒ 同上,第443页。
- ㉓ 《万言封事》,《栗谷全书》上册,第98页。
- ㉔ 《陈时弊疏》,《栗谷全书》上册,第114页。
- ㉕ 同上,第146页。
- ㉖ 《击蒙要诀》,《栗谷全书》下册,第85页。
- ㉗ 《易数策》,《栗谷全书》上册,第307页。
- ㉘ 同上,第306页。
- ㉙ 同上。
- ㉚ 同上。
- ㉛ 同上。
- ㉜ 同上。
- ㉝ 同上。程子卖兔之说出《程氏遗书》卷十九。原文云:“见卖兔者,曰:‘圣人见何图、洛书而作八卦,然何必图书,只看此兔,亦可作八卦,数便此中可起。古圣人只取神物之至著者耳。只如树木,亦可见数。’”
- ㉞ 《栗谷全书》下册,第301页。
- ㉟ 《易数策》,《栗谷全书》上册,第307页。
- ㊱ 同上。
- ㊲ 《圣学辑要》,《栗谷全书》上册,第446页。
- ㊳ 《老子》第40章。
- ㊴ 《庄子·齐物论》。
- ㊵ 同㊳。
- ㊶ 《圣学辑要》,《栗谷全书》上册,第455页。
- ㊷ 同上,第457页。
- ㊸ 《壬申答成浩原》,《栗谷全书》上册,第202页。
- ㊹ 《与成浩原》,《栗谷全书》上册,第215页。



- ④④ 《答成浩原》，《栗谷全书》上册，第 206 页。
- ④⑤ 《壬申答成浩原》，《栗谷全书》上册，第 198 页。
- ④⑥ 《圣学辑要》，《栗谷全书》上册，第 455 页。
- ④⑦ 《答朴和叔》，《栗谷全书》上册，第 184 页。
- ④⑧ 同上。
- ④⑨ 《与成浩原》，《栗谷全书》上册，第 215 页。
- ④⑩ 《圣学辑要》，《栗谷全书》上册，第 446 页。
- ④⑪ 《易数策》，《栗谷全书》上册，第 304 页。
- ④⑫ 《易传序》，《二程集》第三册，中华书局，第 689 页。
- ④⑬ 《壬申答成浩原》，《栗谷全书》上册，第 197 页。

(1996 年韩国江陵大学栗谷学国际研讨会上宣读)



## 第五编

---

### 《周易》与史学



## 易学与史学

易学不是史学,但是易学与史学有着密切的联系。这主要表现在三方面:一、《周易》这部书不是历史书,却有丰厚的历史学蕴涵和深刻的历史学意义;二、《周易》对后世历史学产生过极其深远的影响;三、影响是双向的,历史学对易学发展所起的作用也不容忽视。

### 一、《周易》经传的历史学蕴涵

清代著名学者章学诚作《文史通义》,开宗明义第一句就说:“六经皆史也。”章氏此言极确,儒家《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六部经典,除《春秋》以外,都不是严格意义上的史学,但是都有史学意义和史料价值。《周易》经传特别是《易传》蕴含着丰富的历史学内容。这主要表现在两方面。

《易传》认为一切事物都是发展变化的,不存在固定不变的东西。它特别强调变、变化、变通,例如它说:“在天成象,在地成形,变化见矣”,“刚柔相推而生变化”,“变通配四时”,“知变化之道者,其知神之所为乎”,“一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通”,“刚柔相推,变在其中矣”,“变通者,趣时者也。”(《系辞传》)意思是说,天地自然,万物万事,都是变化的,《易》的功能正在于反映这

一变化。

它说的“穷则变，变则通，通则久”这句话尤其具有深刻的理论意义。提出一个穷字与通相对应，实际上是给事物的变化划出阶段，描绘为发展过程。事物发展到穷的地步，势必变，变则由穷转为通。穷转为通，表示一个过程结束，另一过程开始。“通则久”，但亦非永恒，通总要达到穷。就是说，事物的发展变化表现为一个个不同却又相联系的过程。

《易传》认为自然界如此，人类社会也如此。例如《系辞传》讲上古历史说，神农氏时代人们创制了耒耜，有了“日中为市”，“交易而退”的物物交换，到了黄帝及尧舜时代，历史的发展由穷而通，发生重大进步，产生了衣裳、舟楫、服牛乘马、杵臼、弓矢、宫室、棺槨、书契等等一系列物质文明。

又如《周易》六十四卦划分为上下两部分排列，上经三十卦，以《乾》、《坤》为首，下经三十四卦，以《咸》、《恒》为首。《序卦传》认为这样排列六十四卦是有深刻意义的。它反映了自然界和人类社会的发展过程，“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”。即先有天地万物然后有人类，人类本是自然界的一部分，是自然界的产物。人类社会从自然界产生之后又有其自身独特的历史，《序卦传》把人类社会的历史显然划分为前文明时代和文明时代两大阶段，此两大阶段转换的契机是夫妇关系的形成，而标志则是划分君臣上下的礼义制度（实际上是国家）的建立。这一观点尽管带有极其朴素的性质，然而却十分的正确。人类社会正如它所说，处在不断的发展变化过程中，并非总是一个模样。自然界曾经没有人类，人类曾经没有夫妇，没有国家，亦即曾经过一个极长的前文明时代。今日的历史学已经证明，人类社会正是这样发展过来的。

《易传》所说的“变”，还含有变革的意义。《彖》解释《革》卦说：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉。”是说，从天时气候的变化以及王朝的兴替，都要经过变革。变革既符合天道，又顺乎民心。其所提出的“汤武革命”说，承认以剧烈的手段，推翻旧王朝，乃历史发展的必然趋势，这对观察人类社会历史的变化，同样有重要的意义。

总之，《易传》提出的发展变化的历史观，对中国古代史学产生了深刻影响。

## 二、司马迁的易学与史学

接受《周易》影响最早、最深的史学家是司马迁。司马迁不是易学专家，对《周易》不曾做过专门的研究，没有易著存世，但是他对《周易》的理解有很高的造诣，很深的修养，说司马迁有自己的易学，是不过分的。他的巨著《史记》把易学思想溶入史学之中，在易学史上更有特殊的意义。

### （一）司马迁的易学

司马迁的易学明显属于孔子重义理的一派。这在《史记》中有确切无疑的反映。孔子易学的传授系统是《史记》记载下来的，《仲尼弟子列传》说：“孔子传《易》于瞿，瞿传楚人馯臂子弘，弘传江东人矫子庸疵，疵传燕人周子家豎，豎传淳于人光子乘羽，羽传齐人田子庄何，何传东武人王子中同，同传菑川人杨何。何元朔中以治《易》为汉中大夫。”在后来写成的《儒林列传》中又记载此传授系统而文字略有调整。瞿，变为商瞿。另外，特别强调汉代第一个传《易》的是田何，田何传王同，王同传杨何。杨何是汉代传孔子易学的重要人物，“要言《易》者本于杨何之家”。司马迁在《史记》里反复强调孔子易学的传授系统，一方面说明这是事实，《史

记》重实录；一方面也说明这个传授系统与他本人有关。《史记·自序》着重点明他的父亲太史公司马谈“受《易》于杨何”。于是不言自明，他的易学得自其父司马谈，司马谈得自杨何，而杨何之《易》渊源于孔子。司马迁的易学属于孔子一系的义理派，本是自然而然的事情。

司马迁的易学观点，由于他没有易学专著，我们无法得知其详，根据《史记》的零星记载，我们知道至少有两点是重要的。一是他对孔子治《易》，作《易传》，深信不疑。《史记·孔子世家》说：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》韦编三绝。曰：‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。’”肯定地承认孔子晚年对《易》下过非凡的工夫，传世的《易传》是孔子作的。而且他又说：“孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人。”孔子不但治《易》，又作《易传》，更把《易》作为教材教学生。多数学生能通《诗》、《书》、《礼》、《乐》，少数人能六艺全通，说明《易》与《春秋》不是谁都能学会的。

司马迁的这一说法自今日看来固然可以讨论，但是他言之有据，非出于自己臆测。第一，他的说法必亲受于司马谈，司马谈受《易》于杨何，而杨何是孔子易学的正宗传人。第二，《论语·述而》明明写道：“子曰：加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”是知司马迁说“假我数年”云云，绝非杜撰。第三，马王堆汉墓出土的帛书《易传》之《要》篇有关于孔子治《易》的记载。它说：“夫子老而好《易》，居则在席，行则在橐。有古之遗言焉，予非安其用，而乐其辞。后世之士，疑丘者或以《易》乎！子贡问：夫子亦信其筮乎？子曰：我观其德义耳。吾与史巫同途而殊归。”此与《史记》“韦编三绝”之说如出一辙。“疑丘者或以《易》乎”也与《孔子世家》所记孔子语“后世知丘者以《春秋》，而罪丘者亦以《春秋》”的语意十分相似。既然此语是说《春秋》为孔子作，那么《要》篇



“后世之士疑丘者或以《易》乎”一语亦可理解为《易传》乃孔子作。帛书《易传》抄写于汉文帝时，在司马迁作《史记》之前，故足以证明司马迁关于孔子晚年喜《易》，读《易》韦编三绝以及作《易传》的说法是渊源有自的，不是他一家之言。

司马迁关于孔子作《易传》的记载，后世人尽管可以提出质疑，然而司马迁接受的是孔子的易学观点这一点是难以否定的。那么司马迁为什么又给日者、龟策立传呢？其实这并不可怪。司马迁是史家，著的是史书，当然要如实记事。曾经发生过的、有意义有影响的事情，他必须记。他记的不必是他赞成的。

《易》原本是卜筮之书，是原始宗教迷信的产物，但是它同时又逐渐被赋予了哲学内容，而且它的哲学意义越来越强，卜筮意义越来越弱。孔子重视《易》之义理，视《易》为哲学著作，对《易》的卜筮功能不感兴趣。以后的思想大家多数承继孔子的态度，《荀子·大略》说：“善为《易》者不占。”《庄子·天下》说：“《易》以道阴阳。”可谓与孔子的观点一致。

司马迁继承孔子的观点，比荀、庄的认识更深刻透辟。《史记·自序》记司马谈说：“《易》以道化，《春秋》以道义。”此语虽不出司马迁之口，《史记》既引用，视为司马迁的认识亦无不可。“化”字表示《易》是讲变化的哲学书，“义”字表示《春秋》是讲理论的政治书。《史记·司马相如列传》赞语说：“《春秋》推见至隐，《易》本隐之以显。”“之以”，《汉书》作“以之”。颜师古注：“之，往也。”司马迁从思维方式的角度看到了《春秋》由人事推及天道，《易》由天道推及人事，不是对两部书有正确而深刻的理解，不可能提出这样的看法。

## （二）司马迁的史学有明显的易学影响

司马迁根据其父司马谈之遗意作《史记》，目的在于以孔子《春秋》为榜样，借记事以明义，使世人知以为鉴。《史记》之作，受

《春秋》的影响,也受《易》的影响。《春秋》的影响主要在政治用心,《易》的影响则在于思维方式。司马迁本人对此直言不讳,《史记·自序》说他著作《史记》有两大原则,一是“正《易传》”,一是“继《春秋》”。“继《春秋》”,《自序》讲的很多,容易理解。“正《易传》”,《自序》语焉不详,却又置诸“继《春秋》”之前,对于他来说似乎更为重要,需要加以探讨。

“正《易传》”,是说作《史记》正于《易传》,不是说作《史记》正《易传》。正,应据《论语·学而》“就有道而正焉”的正作解。孔安国注云:“正,谓向其是非也。”又,《周礼·夏官·序官》:“家司马各使其臣以正于公司马。”郑玄注云:“正,犹听也。”“正《易传》”,意思是说,《史记》的基本观点、原则、方法得自于《易传》。

司马迁此言不虚,事实正是如此。司马迁在写给挚友任安的信中说自己著作《史记》百三十篇,目的是“亦欲以究天人之际,通古今之变,成一家之言”(《汉书·司马迁传》)。这几句著名的言论,尤其“通古今之变”一语,反映了司马迁的史学思想显然是受《易》影响的结果,可以看作“正《易传》”的注脚。

司马迁“正《易传》”,接受了《易传》发展变化的历史观,把它贯穿在《史记》百三十篇中。他自己称之为“通古今之变”。他在《史记》中不止一次地阐述这一思想。例如他说,“承蔽通变”,“略协古今之变”,“王迹所兴,原始察终,见盛观衰,论考之行事,略推三代,录秦汉,上记轩辕,下至于兹”(《自序》),等等。承蔽通变,原始察终,见盛观衰,显然都是《易》的思想。

司马迁接受《易》的历史观,特别善于观察、分析重大历史事件发展变化的过程,找出成败兴亡的原因。在《史记》十表八书中表现得最为突出。《礼书》、《乐书》无异于论述礼、乐发生发展过程的两篇论文。“五帝殊时,不相沿乐;三王异世,不相袭礼”(《乐书》),礼、乐没有一定,各随时变,这变的观点与《易》相同。至于

《乐书》说“天尊地卑，君臣定矣，高卑以陈，贵贱位矣。动静有常，小大殊矣。方以类聚，物以群分，则性命不同矣。在天成象，在地成形，如此则礼者天地之别出。地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百物化兴焉，如此则乐者天地之和也”，用天地之别释礼，天地之和释乐，不但直接采取《易》天地合一的思维方式，而且逻辑、修辞也是对《系辞传》的活用。《平准书》讲古今货财钱币问题，也从变化的角度立言。“物盛而衰，固其变也”，“物盛则衰，时极而转，一质一文，终始之变也”，“汤武承弊易变，使民不倦，各兢兢所以为治，而稍陵迟衰微”，古今钱币“各随时而轻重无常”，等等见解，都是《易》之时变观点在历史记述中的具体运用。换言之，司马迁作《史记》，《易》为他提供了充足而正确的思想资料。

司马迁作《三代世表》、《十二诸侯年表》、《六国年表》、《秦楚之际月表》，综述自黄帝迄于秦并六国的历史。其实是给历史划阶段，即分期。分期就是讲某一历史阶段的盛衰终始过程。他把黄帝至夏商西周、春秋、战国和秦并六国各划作一个历史时期，视作一个有始有终的历史过程，是正确的。不要说他对各个时期的盛衰作了概括的历史分析，值得称道；仅仅看他敢于给历史分期这一点，就应给以特别的注意。这是前此所不见的，是他的创造。把历史视为过程，给历史分期，其思想基础无疑源自《易》。

### 三、史学对易学的作用

易学与史学影响是相互的，双向的。易学对史学起作用，史学对易学也起作用。当我们说《周易》这部书有丰富的历史学蕴含和深刻的历史学意义的时候，也可以理解为《周易》经传是它的作者们在朴素而正确的历史观指导下逐步写成的。此外，史学对易

学的作用还表现在以下两方面：（一）经文传文往往采用史实说明义理。（二）后世的易学著作往往引史证经。

《庄子》说“《易》以道阴阳”，《史记》说“《易》以道化”，“《易》本隐以之显”，说明《易》是讲哲学的书。《四库全书总目提要》经部易类总序说：“《易》之为书，推天道以明人事者也。”说明《易》讲哲学的方法是由天道推及人事，而重点在人事。既讲人事，卦爻象除用一般、抽象的人间事理说明外，便不免采取具体的、人们熟知的历史事实加以揭示。

属于用一般、抽象的人间事理表达卦爻象的，《易》中有很多，卦辞如《豫》：“利建侯，行师。”《噬嗑》：“利用狱。”《大畜》：“不家食吉。”《咸》：“取女吉。”《萃》：“王假有庙，利见大人。”爻辞如《无妄》六三：“无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾。”《大过》初六：“藉用白茅，无咎。”《坎》六四：“樽酒簋贰，用缶，纳约自牖，终无咎。”传文如《乾·大象》：“天行健，君子以自强不息。”《坤·大象》：“地势坤，君子以厚德载物。”《屯·大象》：“云雷屯，君子以经纶。”《屯》初九小象：“虽盘桓，志行正也。以贵下贱，大得民也。”《讼》上九小象：“以讼受服，亦不足敬也。”《彖传》多言天道，但也涉及人事，如《彖·家人》说：“家人，有严君焉，父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇而家道正，正家而天下定矣。”此所取虽是世间事理，但却是一般的人事，不属于具体的史实。

属于用具体史实揭示卦爻象、说明道理的，是另外一些，爻辞如《泰》六五：“帝乙归妹，以祉，元吉。”《明夷》六五：“箕子之明夷，利贞。”《升》六四：“王用亨于岐山，吉无咎。”《归妹》六五：“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。”《既济》九三：“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。”传文如《彖传·明夷》：“内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之，利艰贞，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。”《革》：“天地革而四时成，汤武革命顺乎天而应乎人，革之时

大矣哉。”《系辞传下》：“子曰：颜氏之子其殆庶几乎，有不善未尝不知，知之未尝复行也。”“《易》之兴也其于中古乎，作《易》者其有忧患乎”，“《易》之兴也其当殷之末世，周之盛德邪，当文王与纣之事邪，是故其辞危，危者使平，易者使倾”。

儒家六经中《春秋》与《易》是讲理论的书，都体现天人合一的观点，但是二者有所不同。《春秋》通过史事讲政治理论，即司马迁讲的“《春秋》以道义”。《易》由天道推及人事，以阐明哲理，即司马迁讲的“《易》以道化”。所以《春秋》全记史事，绝无一句空言。《易》则通过卦爻象直接讲哲理，故不大直接讲史事。《易》有时言及史事，是为了更好地表现爻象，通过象以明理。我们读《易》遇到史事时首先应知道那是象，据象以体悟其中的理。而不可抛开哲理，仅仅研究《易》中史事。

后世治《易》专门用《易》进行卜筮的人，不解释经文传文，也不必引史证经，如汉代京房《京氏易传》。而治《易》注意解释经文传文的人，便不免引史以证经。宋代引史证经最兴盛，程颐、杨万里是代表人物，属于继承孔子义理派易学的一派。然而象数派易学家引史证经的人也大有人在。所以是否以史证经不是区分义理派与象数派的标准。

汉末郑玄注《易》已经引史证经。如释《乾》用九“见群龙无首吉”说：“群龙之象，舜既受禅，禹与稷、契、咎繇之属并在。”（《后汉书·郎凯传》注引），释《坤》六五“黄裳元吉”说：“如舜试天子，周公摄政。”（《隋书·李德林传》）其后干宝注《易》亦颇重视引史证经，如释《坤》六三“含章可贞，或从王事，无成有功”说：“含章可贞，盖平襄之王垂拱以赖晋郑之辅也。”释六五“黄裳元吉”说：“阴登于五，柔居尊位，若成昭之主，周霍之臣也。百官总已，专断万机，虽情体信顺，而貌近僭疑，周公其犹病诸。言必忠信，行必笃敬，然后可以取信于神明，无尤于四海也，故曰：‘黄裳元吉’也。”

(李鼎祚《周易集解》引)

站在义理派的立场引史实以证经义的，应首推北宋程颐。程颐《易传》释经释传往往引史实。如释《乾》九二“见龙在田”说：“舜之田渔时也。”释《乾》九三“君子终日乾乾”说：“舜之玄德升闻时也。”释《乾》九四“或跃在渊”说：“舜之历试时也。”释《坤》六五“黄裳元吉”说：“臣居尊位，羿、莽是也，犹可言也。妇居尊位，女媧氏、武氏是也，非常之变，不可言也。故有黄裳之戒而不尽言也。”释《屯》九五“屯其膏，小贞吉，大贞凶”说：“威权去已，而欲骤正之，求凶之道，鲁昭公、高贵乡公之事是也。故小贞则吉也。小贞谓渐正之也。若盘庚、周宣修德用贤，复先王之政，诸侯复朝，盖以道驯致，为之不暴也。又非恬然不为，若唐之僖、昭也，不为则常屯，以至于亡矣。”释《师》卦辞“丈人吉”说：“所谓丈人，不必素居尊贵，但其才谋德业众所畏服，则是也。如穰苴既诛庄贾，则众心畏服，乃丈人矣。又如淮阴侯起于微贱，遂为大将，盖其谋为有以使人尊畏也。”

南宋杨万里易学宗程颐，是宋代义理派易学的代表人物之一，其易著《诚斋易传》当时初刊时与程颐《易传》并刻为一书，合称《程杨易传》。杨氏解《易》特重引史，引史之多远远超过程颐，六十四卦无卦不引史，几乎不胜枚举。同样引史证经，程杨相比，程氏引史精审，证经切当；杨氏引史则失于滥，证经往往失于偏。程氏高明，杨氏则近于俗。如《彖传·革》：“天地革而四时成，汤武革命顺乎天而应乎人，革之时大矣哉。”杨氏释曰：“革之时岂细故哉，可不惧哉，秦之变法，赵之胡服，莽之革汉，灵宝之革晋，岂曰革而信革而当乎！”所谓顺天应人，是说举大事必须适应历史之必然，不可因有人反对便断定某事不顺天应人，秦变法、赵胡服并属此类。王莽、灵宝之事本非革命，未可与秦、赵之事同日而语。杨氏识见浅甚。又如《震》六五“震往来厉，亿无丧有事”，杨氏云：“当

动之时,无动之才,与其动而丧吾之所有,不若静而不丧吾之所有,其周平王、晋元帝之事乎!”以为周平王、晋元帝之事是轻举妄动。其不知东迁、南渡乃久渐所致,时势使然,非一时一人所可左右。用此释革之时,其实不当。

《易》本隐以之显,由天道推及人事,爻辞明举箕子、高宗、鬼方、帝乙之事明义,故后世儒者引史证经,融汇史学之义于易学哲理之中,是可以的,必要的。但是卦卦引史而失之滥如杨氏,则不足取。让史学为易学服务可,把易学变成史学则大不可。

#### 四、章学诚的易学与史学

章学诚(1738—1801)字实斋,浙江会稽(今绍兴)人,著名史学理论家,清代浙东学派的代表,在史学史上与刘知幾、郑樵等齐名,而见解后来居上。有《章氏遗书》存世,内有《文史通义》为章氏代表作。《文史通义》有内篇五卷,外篇三卷。其易学思想主要反映在内篇卷一《易教》上、中、下三篇,其史学思想主要反映在内篇卷一《书教》上、中、下和卷五《申郑》、《答客难》上、中、下。此就章氏史学、易学之纲领而言,在此数篇,非谓其余诸篇不言史不言易。

##### (一) 章氏史学思想之要点

自六经的角度说,章氏继承王阳明的观点,说“六经皆史也”。理由是,“古人不著书,古人未尝离事而言理,六经皆先王之政典也”(《易教》上)。意思是说,古代个人不著书,要讲的道或理就在政教、典章以及人伦日用中,而这些实事记载下来,经过整理,就是六经。所以六经其实就是史。孔子表白自己作《春秋》的用意时说:“我欲托之空言,不如见诸行事之深切著明。”(《春秋繁露·俞序》、《史记·自序》引)孔子这句话是说《春秋》记的是实事,故《春

秋》是史。章氏极推崇孔子这句话。他认为,从明道的角度说,《春秋》是经;从记事的角度说,《春秋》是史。不但《春秋》,其余五经亦然。

自史的角度说,章氏认为记事为史,史必记事,但是记事之中有一定的意义,才算得上名副其实的史。名副其实的史,应如孔子所言:“其事则齐桓、晋文,其文则史,其义则丘窃取之矣。”(《孟子·离娄下》)即有事有文也有义。按这个标准要求,章氏认为《史记》最合格。《史记》除史事、文辞外更有“纲纪天人,推明大道”之义。《史记》敢于“详人之所略,异人之所同,重人之所轻,而忽人之所谨,绳墨之所不可得而拘,类例之所不可得而泥,而后微茫杪忽之际,有以独断于一心”(《答客问上》)。因此《史记》无愧于司马迁“通古今之变,成一家之言”的自我评价。《史记》以下,《汉书》、《三国志》、《后汉书》、《通鉴》、《通志》大体够标准,其余集众官修的史书,皆不足论。

章氏对于史家,孔子以下最赞赏司马迁和郑樵。孔子作《春秋》,其文则史,其事则齐桓晋文,其义则自窃取。文、事、义三方面俱备,无可挑剔。文是后世讲的辞采功夫,事是后世讲的考据功夫,而孔子注重的是“义则窃取”。在章氏看来,溺于辞采,泥于考据,所求徒在其事其文,而无别识心裁即缺乏创造性的史家不是好史家。司马迁之堪称优秀,主要在于他创例发凡,卓见绝识,成一家言,不在于他记事其文直,其事核,不虚美,不隐恶。郑樵作《通志》,考据功夫显然不为强劲,记事亦往往不免疏漏,然而他不“徒以词采为文,考据为学”,“独取三千年来遗文故册,运以别识心裁,盖承通史家风,而自为经纬,成一家言”(《申郑》),也是一位“好学深思,心知其意”(《答客问上》引《史记·五帝本纪》赞)的难得的史学家。

章氏对史学的看法也与时人不同。他说:“史学所以经世,固



非空言著述也。”《春秋》之长处正在于切合当时人事。史学不可“舍今而求古，舍人事而言性天”，“整辑排比，谓之史纂；参互搜讨，谓之史考。皆非史学”（《浙东学术》）。

## （二）章氏易学思想之要点

章学诚是史学家，不是易学家，毕生精力投入到史学上，于《易》不过一般涉及，无易学著作存世。但是他站在史家立场从外面看《易》和易学，更容易见得庐山真面目。他从史学角度看《易》，《易》是明义的，也是记实的；他从《易》理中寻根据，证明史家作史既应记实，有言必措诸事，也须别出心裁，反映思想，成一家言。

章氏对《易》的看法主要有以下几点：第一，“六经皆史”，《易》也不例外。《易》有天道与人事两方面内容。前者是悬象设教和治历授时，后者是先王政教典章。天与人参便是《易》。《易》绝非圣人一己空言，离事物而特著一书。第二，孔颖达说《易》是“变化之总名，改换之殊称”（《周易正义》卷首）。章氏以为此语释《易》义最为明通。更据《革》卦大象“泽中有火，君子以治历明时”和《彖传》“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人”，进而推之说，“《易》为王者改制之巨典，事与治历明时相表里”，“作《易》之与造历同出一源，未可强分孰先孰后”。但是《易》与历有不同，“三代”以后，历显而《易》微；历存于官守，而《易》流于师传”（《易教上》）。意谓历是变化的，与历同源的《易》也是变化的，不变的唯有《易》所反映的变化之道。第三，《易》何以明道？《易》以象明道，亦以象施教。然而象非《易》所专用，《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》以及战国乃至后世之诗文，虽不专用象明道施教，但都有用象明道施教的内容。《诗》之比兴尤为显著。甚至佛家的文六金身、庄严色相、天堂清明、地狱阴惨、天女散花、夜叉披发，也是以象明道施教，办法与《易》不异。但是，其一，《易》与天地准，故能

弥纶天地之道,《易》之以象明道施教包罗全面,其一全书唯象而已;其二,天地自然之象与人心营构之象都有;其三,别的书所用之象,所明之道,盖不出《易》之范围。

总之,史学家章学诚眼中的《易》,与包括史书在内的所有战国之前的著作一样,道不空铨,文不空著,都有实事为依据。《易》的特点在于:它是专讲变化的书,在它面前没有不变之事物;它由天道而切入人事,它所据以明道的实事一是治历授时,一是先王之政教典章,还有人伦日用。表达的办法是全部用象。

### (三) 章氏易学思想融汇在史学理论中

章学诚从《易》理中汲取理论养料构成他的史学体系,《易》显然是章氏史学思想的哲学基础。这一点与司马迁同。章氏是史学理论家,他把易学思想融汇在史学理论中,这一点与司马迁略异。司马迁是通过史著《史记》体现(不是论述)易学思想,达到“通古今之变,成一家之言”。

以下举实例说明。

例一 章氏认为三代乃治教未分,官师合一之时,学问无不切于人事,故人们知有史而不知有经。史的价值在于经世,史不是空言著述。史的内容不外乎政教典章和人伦日用。故章氏说:“古人之学,不遗事物。”具体地说,古人的学习包含两个方面的活动,一是读书(学习间接知识),一是亲自参与政教典章,人伦日用之行事(实践)。史书所载,对于后人来说,是历史陈迹,故学史务必求当代之典章政教,人伦日用,绝对不可舍今而求古,舍人伦日用而求学问精微。昧于知时,动矜博情古,譬如考西陵之蚕桑,讲神农之树艺,毕竟解决不了衣食问题。章氏这一精辟的见解,得自于《易》。《系辞传》说:“成象之谓乾,效法之谓坤。”于史,所载之典章政教、人伦日用及其中含着的道,就是成象;此事此象有实用的价值,就是效法。于学,成象指学习史书中的实事实象,效法指学

了书本知识之后,联系当前实际,付诸实行(《原学上》、《原学中》、《浙东学术》、《史释》)。

例二 《系辞传》说:“蓍之德圆而神,卦之德方以智。”这《易》中蓍与卦的不同特点被章氏用来分析、概括古今之史书。章氏把史书概分为二类,一为记注,一为撰述。记注为了不忘往事,须赅备无遗,故体有一定,其德为方;撰述为了指导未来,须抉择去取,故例不拘常,其德为圆。《周礼》诸史并掌记注,无撰述之职。撰述是传世行远之业,一般人不能为。《尚书》无成法,是撰述之作。《春秋》有成例,也不能说不是撰述之作。其实古来一切载籍二者均兼而有之,不曾偏废,唯主从轻重不同而已。《尚书》一变而为《春秋左传》,《春秋左传》一变而为《史记》,《史记》一变而为《汉书》。“就形貌而言,迁书远异左氏,而班史近同迁书。盖左氏体直,自为编年之祖,而马、班曲备,皆为纪传之祖也。推精微而言,则迁书之去左氏也近,而班史之去迁书也远。盖迁书体圆而神,多得《尚书》之遗,班氏体方用智,多得官礼之意也”(《书教下》)。他依《系辞》说的“神以知来,知以藏往”说,认为史学家任务,还要从历史的事件中汲以经验教训,指导社会未来发展的方向。这种见解是十分可贵的。

例三 他依《系辞》的穷、变、通、久说和《彖》释革卦义,关于制度的变迁,提出“随时兴废”说。他说:“当日圣人创制,只是觉事势出于不得不然,一似暑之必须为葛,寒之必须为裘,而非有所容心”(《文史通义·原道上》)。他认为圣人创制和改制,非随心所欲,而是理势之自然,即基于历史发展的客观趋势。这种历史观,否定了将制度的变化归之君权神授的天命论。这种因时改制说,现在看来,仍有其价值。

(原载《国际易学研究》第三辑,北京:华夏出版社,1997年)

## 论胡朴安的《周易古史观》

在本世纪众多解读六十四卦的易著中，胡朴安的《周易古史观》独具特色，卓有价值，应予特别注意。胡氏自幼喜《易》，长于思考。三十岁以后广涉汉易宋易著作，仍不能知《易》究竟是什么书，若说是自然科学之书、哲理之书、卜筮之书，觉得都不能成立。于是另辟蹊径，本《序卦》之说，从文字训诂入手，于古史立场而解说《周易》，作成《周易古史观》一书。1942年作者自印200本。作者逝世之后，1986年上海古籍出版社正式出版。把《周易》六十四卦作为史书加以全面、系统地解释，形成完整的《周易》古史体系，胡书是第一部。它释六十四卦，象数、图书、义理全抛开不讲，彻底另起炉灶，直把《周易》看作记事之史书，却又特别看重《易传》。在胡氏书中，经传是一体的，解经又解传，解传为解经。其所以能如此，原因在于他对《易传》的理解与前人有所不同。以下对胡书做几点具体评论。

### 一、把《周易》本身作为记事之史解读的第一部著作

古代有以史证经者，如宋人杨万里的《诚斋易传》、李光的《读易详说》。近世以史证经者亦不乏人。本世纪20年代古史辨派学者顾颉刚等人从史料考辨的立场着力研究《易》中之史，多少有些

进展。至1941年,闻一多在昆明从钩稽古代社会史料之目的解《周易》,不主象数,不涉义理,计可补苴旧注者百数十事。删汰芜杂,仅得九十,即依社会史料,分类录出<sup>①</sup>,撰成《周易义证类纂》一书。闻书钩稽九十条史料,分为经济、社会、心理三类详加辨析,纠正和补充旧注若干,于易学研究实有贡献。但仍是做零碎的史料工作,不以为《周易》是史书。把《周易》看作史书的,是20年代沈竹初的《周易余说》,它用商周之际的史实解读《履》、《家人》、《睽》三卦。章太炎1933年在一次演讲中明确说:“至于《周易》,人皆谓之研究哲理之书,似与历史无关,不知《周易》实历史之结晶。”<sup>②</sup>沈、章二氏是首先明白认定《周易》是史书的人,可是影响不大。沈氏仅讲了三卦,章氏则一卦未讲,只是一般泛论而已。到1942年胡朴安撰成并自行印制200本的《周易古史观》,才全面地,“无一字不解,无一句不说”<sup>③</sup>地解读六十四卦,形成《周易》古史系统。从此,在《周易》卜筮说、《周易》哲理说之外,正式出现了《周易》古史说。

《周易古史观》于六十四卦之卦辞、爻辞、彖传、象传,一概视为记事之史。一字一句都落实到史上。整个《周易》六十四卦三百八十四爻成为一部古代史书。《乾》、《坤》两卦是绪论,它不是记事的,而是发凡起例。《既济》、《未济》两卦是余论,言社会已定,当思患豫防,以未济之道处既济。

胡氏以古史说《易》,根据是《序卦》。《序卦》确实已有叙述古代社会发展历史之意。胡氏则将六十四卦之卦辞、爻辞、彖传、象传连贯一起,字解而句说之,所反映之史实与《序卦》吻合。上经自《屯》卦至《离》卦,为草昧时代至殷末之史。下经自《咸》卦至《小过》卦,为周初文王、武王、成王时代之史。一卦反映一时代之大事,卦卦前后相连,绝无凌越颠倒,大体井然成序。六十卦之六十件划时代的大事依次连结成一个完整的远古历史系统。六十卦

反映的六十件大事是：

《屯》卦，是草昧时代建立酋长之事。《蒙》卦，是酋长领导民众而教诲之事。《需》卦，是教导民众耕种之事。《讼》卦，是民众争夺饮食而讼之事。《师》卦，是行师解决两团体互相械斗之事。《比》卦，是开国之初建万国亲诸侯之事。《小畜》，是建国以后会猎之事。《履》卦，是以履虎决定履帝位之事。《泰》卦，是履帝位以后巡狩朝覲之事。《否》卦，是天子失德，诸侯不朝之事。《同人》，是民众聚会，谋覆共主之事。《大有》，是推一人之为长，组织民众之事。《谦》卦，是会合民众，教以稼穡之事。《豫》卦，是建侯行师，检阅军队之事。《随》卦，是大有之民众，随豫之侯以行征伐之事。《蛊》卦，是征伐归来，教民以孝之事。《临》卦，是君主登位临民之事。《观》卦，是以神道设教之事。《噬嗑》，用狱治民之事。《贲》卦，是男女会聚，结为夫妇之事。《剥》卦，是洪水为灾，庐舍剥毁之事。《复》卦，是因水灾迁徙，复其故业之事。《无妄》，是新居始定，未甚安宁之事。《大畜》，是以田猎济耕种之穷之事。《颐》卦，是以耕种自养之事。《大过》，是土穴为房屋，建筑房屋之事。《坎》卦，是因建筑房屋掘土所成之坎，蓄水设险以守之事。《离》卦，是坎上置篱，以巩固防御之事。《咸》卦，是男女正式婚姻之事。《恒》卦，是夫妇正居之事。《遯》卦，是择邻迁徙之事。《大壮》，是努力生活之事。《晋》卦，是扩充国力之事。《明夷》，是文王蒙难之事。《家人》，是组织家庭之事。《睽》卦，是一夫多妻之家庭乖睽之事。《蹇》卦，诸侯皆来决平之事。《解》卦，是文王决平诸侯讼狱之事。《损》卦，是文王节俭自损之事。《益》卦，是损己益人，文王得民心之事。《夬》卦，是文王分决一切之事。《姤》卦，是婚媾往来之事。《萃》卦，是会聚众家建立祖庙之事。《升》卦，是萃功告成，民众上升为国尽力之事。《困》卦，是南征受困之事。《井》卦，是推行井田之事。《革》卦，是周革殷命之

事。《鼎》卦，是周革殷命以后，正位之事。《震》卦，是正位以后，自治以治民之事。《艮》卦，是迁徙殷顽，使之各安其土之事。《渐》卦，是殷顽迁徙之后，教以组织家庭之事。《归妹》，是殷贵族之女，归于男家之事。《丰》卦，是扩大殷顽组织家族之事。《旅》卦，是殷顽不安其居，散而羁旅于外之事。《巽》卦，是羁旅于外之殷顽，顺时而人之事。《兑》卦，是殷顽来归，说以劝之之事。《涣》卦，是教殷顽立祖庙之事。《节》卦，是立祖庙以后，教以礼文有节制之事。《中孚》，是会聚殷顽田猎示信之事。《小过》，是顽民自猎之事。

传统易学皆以为卦讲究时变，一卦代表“一时”，卦时不同，反映时之不同。王弼说：“卦者时也，爻者适时之变者也。”<sup>④</sup>程颐说：“易，变易也，随时变易以从道也。”<sup>⑤</sup>都视卦是反映时变的，时变有道。胡氏则认为卦是反映事的，爻是依次记载一件大事中的不同阶段，不以为卦爻之中还有道。例如《履》卦卦辞：“履虎尾，不咥人，亨。”王弼《周易注》说：“履虎尾有不见咥者，以其说而应乎乾也。不以说行夫奸佞，而以说应乎乾，宜其履虎尾不见咥而亨。”<sup>⑥</sup>程颐《易传》说：“以柔履藉于刚……人之履行如此，虽履至危之地，亦无所害。”<sup>⑦</sup>把“履虎尾”看作一个象，其实质是“柔履刚”，即“说而应乎乾”，个中蕴含一个道理：能处理好柔与刚的关系，即使踩了老虎尾巴（刚），也无妨。胡氏认为“履虎尾”不是象，而是事实。他说：“履虎尾不咥人亨者，以履虎之咥人不咥人，而为履帝位之决定也。小畜会田猎以后，推一人为共主，以履虎决之。有智勇兼优者，履虎而不受虎之咥，群奉以为君也。”<sup>⑧</sup>又如《谦》卦初六：“谦谦君子，用涉大川，吉。”前人不以谦卑自处释谦，王弼释《谦》卦初六说：“处谦之下，谦之谦者也。能体谦谦其唯君子，用涉大难，物无害也。”<sup>⑨</sup>程颐说：“初六以柔顺处谦，又居一卦之下，为自处卑下之至，谦而又谦也。”<sup>⑩</sup>胡氏不以德而以事释谦，他说：

“谦谦君子者，教民稼穡曰谦，曰以稼穡教民为事曰谦谦。此谦谦之君子，率人民涉大川以耕种，吉之事也。”<sup>⑩</sup>谦是实事，涉大川也是实事。依胡氏意，谦卦不是讲谦之德，原来是讲教民稼穡的史实。

胡氏解释卦名，亦从史的角度考虑问题。如《大过》、《小过》、《大畜》、《小畜》这大小相对应的四卦，胡氏说“小过之过，与大过之过同。大过，易穴居为交覆深屋，其变更大，故曰大。小过，易会猎为自猎，其变更小，故曰小。”<sup>⑪</sup>“小畜，是游牧时代之田猎，虽专以田猎为生活，其田猎之规模尚小，故曰小畜。大畜，是耕种时代之田猎，虽不专以田猎为生活，其田猎之规模已大，故曰大畜。”<sup>⑫</sup>与前人解释之大小、畜过之义，迥然不同。

胡氏以古史说《易》，解卦大多前后连续，后卦接着前卦说，不与前人说完一卦是一卦，后卦不与前卦牵连者同。《中孚》上九：“翰音登于天，贞凶。”小象：“翰音登于天，何可长也。”胡氏解云：“所获之禽飞去，其音上至于天，其事凶也。有飞去之禽，须谨慎以防之，不可长有此事。”<sup>⑬</sup>后一卦《小过》初六：“飞鸟以凶。”小象：“飞鸟以凶，不可如何也。”胡氏以为两卦所记事相连续，乃解云：“飞鸟以凶者，飞鸟即中孚上九飞去之鸟。获鸟以归，飞戾于天，是以凶也。此真无可如何之事，故象曰不可如何也。此猎前民众相谓之语。”<sup>⑭</sup>胡氏以为“飞鸟”是记事不是设象，故可以视为一事。

以古史说《易》，最大的障碍是卦爻问题。胡氏的办法是抛开卦爻不讲，只是依次讲卦爻之辞。为了抛开卦爻不讲，胡氏提出以下理据：一、卦是远古未有文字以前的记事符号。八卦可为记录一切之符号，其作用与文字相当。未有文字之前，人们只能用卦做记事之符号。有时一卦一爻可表达数十事物，此相当于文字之假借。有时同一事物用许多卦爻表达，此相当于文字之转注。二、六十四卦之卦名用两个八卦之联合结构表达，如云雷屯，震下坎上，不过



是个符号，表示它是屯而已，屯卦中各爻并无云雷之义。初、二、三、四、五、上，是记事之先后次序，并无上下内外之意义。其它各卦皆如此。就是说，“《周易》是有文字以后之记载，其用卦为符号者，犹今日卷册之标记，无他义也”。<sup>⑥</sup>胡氏以记事之史书视《周易》，自然要彻底抛开卦爻说。

## 二、乾坤是绪论，既未济是余论

胡氏既认为《周易》是史书，就必然为这史书找出绪论和余论来。自《屯》至《小过》六十二卦是记事之史，则为首乾坤两卦当然是绪论，为末既未济两卦当然是余论了。绪论不记事，所言相当于发凡起例。余论也不记事，所言相当于全书记事以外的论赞。

胡氏之乾坤两卦为绪论说大意是：

六十四卦有同辞者，旧时说《易》者皆参互错综，以卦画说之，无论其通否如何，皆是阴阳玄妙之谈。余以古史说《易》，凡六十四卦有同辞者，虽所记之事实不同，皆是同一文字记载。<sup>⑦</sup>

此言意谓，六十四卦有不少事不同而文同者，这些文字的基本含义，在乾坤两卦里首先表现出来。故可以说乾坤两卦是起例的。乾坤既有起例的作用，故谓乾坤是绪论。乾有元亨利贞，坤有西南东北，各有一定含义，别的卦用时，皆本此以为说。

《乾》元、亨、利、贞。《文言传》曰：“元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以合义，贞固足以干事。”胡氏说：“《文言》所解乾之四德，皆言人事之理，以后各卦有元、亨、利、贞字者，皆可本此以说之也。”<sup>⑧</sup>又说：“六十四卦中，有此四字，或三字，或二字，

或一字，皆不能出此意义之外。此乾坤两卦所以为《周易》之绪论也。”<sup>⑩</sup>查六十四卦中有元、亨、利、贞四字者七卦：《乾》、《坤》、《屯》、《随》、《临》、《无妄》、《革》。胡氏说：“元亨利贞四字俱备者，皆有始之意。除《乾》、《坤》两卦外，一《屯》卦，草昧初开，建侯为酋长，人类团体之始也。二《随》卦，豫卦建侯行师以后，民众随之，统一之始也。三《临》卦，君主登位之始也。五《革》卦，周受命维新之始也。此外无有备四德者矣。此《周易》卦辞记事之例也。”<sup>⑪</sup>

六十四卦中，惟《乾》卦以元亨利贞四德发其端，另无一字。惟《大有》卦言元亨外，另无一字。胡氏说：“《大有》是组织国家之卦。”<sup>⑫</sup>惟《大壮》卦言利贞外，另无一字。胡氏说：“《大壮》是个人奋斗之卦。”<sup>⑬</sup>惟《兑》卦言亨利贞外，另无一字。胡氏说：“《兑》是民众心悦诚服之卦。此外无有如此之卦辞。”<sup>⑭</sup>《随》之元亨利贞无咎，多无咎二字。《遯》之亨小利贞，多一小字。《明夷》之利艰贞，多一艰字。《家人》之利女贞，多一女字。《鼎》之元吉亨，多一吉字。胡氏说：“此《周易》记事之例，读各卦辞之解说自明也。”<sup>⑮</sup>又，胡氏解《随》卦辞说：“元亨利贞俱备于《随》，可谓大吉。而仅无咎者，以民众不知其故而随之也。”<sup>⑯</sup>解《遯》卦辞说：“小利贞者，《咸》为取女吉之利贞，《恒》为男正位之利贞，永久之利贞，常道也，《遯》为迁徙之利贞，一时之利贞，时宜也，故曰小。”<sup>⑰</sup>解《明夷》卦辞说：“《明夷》之利贞，加一艰字，以见处明夷之时，最宜谨慎。《诗·大明》篇：‘维此文王，小心翼翼。’是也。”<sup>⑱</sup>解《家人》卦辞说：“家内之事，以女为主，女主中馈，故曰女贞。”<sup>⑲</sup>解《鼎》卦辞说：“《鼎》元吉者，鼎是革卦后周革殷命，为诸侯长而吉也。”<sup>⑳</sup>胡氏解此诸卦辞，显然不同于旧说者二：一、皆以史事为说，不言其它。二、元亨利贞四字之解，一依《文言传》，外加之字，据事为解。

《坤》“元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主，利。西

南得朋，东北丧朋。安贞吉。”胡氏解之以史事云：“先迷后得主利者，言原始之人，茫然而进，毫无团结，是先迷也。以历久之经验，逐渐进步，而有中心，是后得主也。先迷后得，是以利也。此上经之绪论也。西南得朋东北丧朋者，言文王之国在西南，君贤民和，往西南必得朋也。纣之都在东北，君暴民乖，往东北必丧朋也。《蹇》卦之利西南，不利东北，是其事也。此下经之绪论也。”<sup>⑧</sup>又说：“《坤》之西南得朋，东北丧朋，言文王之国在西南，往西南必得朋。殷纣之都在东北，往东北必丧朋也。《蹇》之利西南，不利东北，亦谓西南是文王之国，东北是殷纣之都，解利西南亦如是也。”<sup>⑨</sup>又解《蹇》之“利西南，不利东北”说：“利西南者，文王之国，在诸侯之西南，利往而诉之也。不利东北者，殷纣之都在诸侯之东北，不利往而诉之也。”<sup>⑩</sup>解《解》之“利西南。无所往”说：“解，文王决平诸侯讼狱之卦也。利西南者，即《蹇》之利西南。无所往者，即《蹇》之不利东北，无所往也。”<sup>⑪</sup>

胡氏认为，《文言传》之释元亨利贞四字，是不易之解。《乾》之元亨利贞四字，包括一切，发《周易》卦辞记事之例；《坤》之先迷后得，涉上经记事。西南东北，涉下经记事。胡氏以《乾》《坤》二卦为《周易》之绪论，以此。

《既济》、《未济》二卦，多理论，非如其它六十卦之记事也。既济，言治平已成，社会已定，而欲保其不戾不亏，则必小心谨慎，思患豫防以处之也。穷则变，变则通，通则久，久则又穷又变，政治与社会时时在变之中，故《易》终以《未济》。未济者，以未济之道处既济，即时时有未济之惧，不稍有既济之安也。

胡氏因以既未济二卦为《易》之余论。

### 三、辞之训诂一本文字学

胡氏自述云：“兹著《周易古史观》，凡与文字学有关者，皆得

其初义，而与从文字学考见古代之社会，互相参证也。”又云：“本卦辞、爻辞、彖辞、象辞，字解而句说之，确然知其不可易也。训诂一本文字学，除与训诂有关系外，不采用汉宋易学家一字。即有采用者，皆是借其说以就我义。”<sup>⑧</sup>之二又云：“以分析言之，八卦为文字之祖，固有文字学之范围，即《易经》之用字用韵释义，亦当丽于文字学焉。”<sup>⑨</sup>

胡氏释卦辞、爻辞、彖辞、象辞，多从《说文》求字本义，而后引伸之讲到古史上。例如屯，《说文》：“屯，难也。象草木之初生，屯然而难。从中，贯一，曲尾。一，地也。”胡氏引伸之释屯为人类生活之始，云：“以草木初生之难，形容人之初生，须奋斗而后可以存也。”<sup>⑩</sup>又云：“《易》专记人事，屯者，人类之始生也。”<sup>⑪</sup>

又如需，《说文》：“需，须也。遇雨不进，止须也，从雨而。”胡氏引伸而释之云：“耕种生活，居处固定，不必再进而别求水草之处，如游牧生活也。”<sup>⑫</sup>

又如小畜，《说文》：“畜，田畜也。”即田而有所获，畜之也。胡氏引伸而释之云：“牵引所获之禽，归而畜之也。此野禽所以变为家畜也。郑玄注：‘畜，养也。’言养禽于家也。养禽于家，以备他日之食，养禽即所以自养。谓之小者，所畜不多也。故《杂卦传》曰：‘小畜，寡也。’”<sup>⑬</sup>

又如谦，《说文》：“谦，敬也。从言，兼声。”又“兼，并也。从又，持禾。兼持二禾，秉持一禾。”胡氏云：“秉之义，引伸为握权。是握一团体之权，谓之秉；握众团体之权，谓之兼。”<sup>⑭</sup>又云：“谦，教民稼穡之事也。谦，从言，教之也。从兼声，稼穡之事也。谦训敬者，敬其事也。古者田猎耕种，多以车行，人君教民稼穡，当乘车也。故《杂卦传》曰：‘谦轻。’《说文》：‘轻，轻车也。’教民稼穡，乘车涉川而行，故轻车，轻而便利也。又《系辞》：‘谦，德之柄也。’言握稼穡之柄也。”<sup>⑮</sup>是胡氏根据《说文》从言兼声，引伸出谦为教民

稼穡之事，与前人对谦的训释根本不同。

又如剥，《说文》：“剥，裂也。”《杂卦传》：“剥，烂也。”胡氏谓“剥，盖居处庐及安身之床，皆裂烂也。古者穴居野处，土溃而倾，谓之裂。床为水浸坏，谓之烂。民众居住庐及安身之床，既皆裂烂，君主谋为处理之。”<sup>④</sup>是《剥》卦讲遭遇水灾，庐舍剥毁之事。

又如复，《说文》：“復，往来也。从彳，复声。”胡氏引伸之谓“复，行故道也。中国民族由高原东下，今困水灾，西迁高处，为行故道，即《杂卦传》：‘复，反也。’复，盖水灾剥庐之后，迁徙民众之事也。”<sup>⑤</sup>

又大过，《说文》：“过，度也。”又：“度，法制也。从又，庶省声。”又：“庶，屋下众也。”胡氏据《说文》过、度、庶三字之本义，辗转引伸之，谓“过者，建筑房屋之法度也。大过，易穴居为交覆深屋，其变更大，故曰大过。”

胡氏《周易古史观》释卦名义，皆从《说文》所解字之本义出发，除乾坤既未济外胡氏说《易》惟以古史，汉宋易家之象数说、图书说、义理说，一概不取。但是，汉宋易家如郑玄、虞翻、王弼、孔颖达、程颐、朱熹等人之有关《易》文训诂，其有助于胡氏古史说者，则一概采用。几乎每卦都有引用。如于《乾·彖传》：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”引郑玄解：“资，取也。统，本也。”于《坤》六二：“直方大，不习无不利。”引王弼：“任其自然，而物自生，不假修营，而功自成，故不习无不利。”<sup>⑥</sup>于《颐》六二：“颠颐，拂经于丘颐，征凶。”引王肃云：“拂，违也。经，常也。丘，小山也。”<sup>⑦</sup>于离大象：“明两作，离。大人以继明照于四方。”引王弼云：“继，谓不绝也。明照相继不绝旷也。”于《恒》上六：“振恒，凶。”引郑玄云：“振，摇落也。”<sup>⑧</sup>于《晋》卦辞：“康侯，用锡马蕃庶，昼日三接。”引马融云：“康，安也。”引郑玄云：“康，尊也。”引程颐云：“康侯，治安之侯。”<sup>⑨</sup>于《家人》大象：“风自火出，家人。”引张载云：“家道之始，

始于饮食,故曰风自火出。”<sup>④</sup>于《夬》卦辞“扬于王庭”,引孔颖达云:“王庭,是百官所在之处。以君子决小人,故可以显然发扬决断其事于王者之庭,示公正而无私隐也。”<sup>⑤</sup>于《夬》大象“泽上于天,夬”。引陆绩云:“水气上天,决降成雨,故曰夬。”<sup>⑥</sup>于《井》九三“井渫不食”,引荀爽云:“渫,去秽清洁之意也。”引向秀云:“渫者,治去沈浊也。”<sup>⑦</sup>于《震》六二:“震来厉,亿丧贝。”引虞翻云:“亿,惜辞也。”引干宝云:“亿,叹辞。”<sup>⑧</sup>于《渐》六二:“鸿渐于磐,饮食衎衎,吉。”引朱熹云:“衎衎,和乐之意。”<sup>⑨</sup>于《渐》上九:“鸿渐于陆。”引江永云:“陆当作阿,大陵曰阿。九五言陵,上九宜为阿。”<sup>⑩</sup>于《归妹》大象:“泽上有雷,归妹。君子以永终知敝。”引崔氏云:“始则凶,终则无攸利,故君子以永终知敝为戒也。”<sup>⑪</sup>于《归妹》九四:“归妹愆期,迟归有时。”时,谓王念孙读待。<sup>⑫</sup>于《丰》六二“丰其蔀”。引刘牧云:“蔀,蔽也。”<sup>⑬</sup>于《旅》九四“得其资斧”,《子夏传》资作齐,引应劭云:“齐,利也。”<sup>⑭</sup>于《涣》九二:“涣奔其机,悔亡。”引易顺豫云:“奔当为贲。涣贲连语,犹文饰之。”又引王弼云:“机,承物者也。”<sup>⑮</sup>于《节》大象“泽上有水节”,引侯果云:“泽上有水,以防堤为节。”又引兰廷瑞云:“泽上有水,不虚不溢,当其分,故谓之节。”<sup>⑯</sup>于《中孚》九二“我有好爵,吾与尔靡之”,引孟喜云:“靡,共也。”于《既济》六四:“繻有衣袽,终日戒。”引虞翻云:“袽,敝衣也。”于九五:“东邻杀牛,不如西邻之禴祭,实受其福。”引王弼云:“牛,祭之盛者也。禴祭之薄者也。”

以上所征引,胡氏皆云:“此说可用。”所谓“可用”,其条件显然有二:一有利于以古史说《易》,一是文字训诂,不涉象数、图书、哲理。

或依《说文》求《易》文本义,或引前人《易》文训诂,根据用意在于运用文字学方法完成以古史说《易》的总目标。

#### 四、站在古史的立场看《易传》

胡氏《周易古史观》，站在古史的立场解说六十四卦，把六十四卦说成记事的史书，最大的理论障碍是《易传》。《易传》是解释《易经》的，向来人们认为《易传》哲理性很强，直可谓一部哲学著作。胡氏为了建立《周易》古史体系，不得不把《周易》经传通统说成古史。具体说，有以下几点：

1. 连结卦辞、爻辞、彖传、象传为一体，通统站在古史立场加以解说。卦辞、爻辞是古史，解释卦辞、爻辞的彖传、象传也是古史。

2. 胡氏书每讲一卦，都从《序卦》开头，这一点很像程颐《易传》，而用意有不同。程颐从《序卦》讲义理，胡氏从《序卦》讲史。例如《谦》卦，二书都引《序卦》“有大者不可以盈，故受之以谦。”理解不大一样。程颐着眼在“其有既大，不可至于盈满，必在谦损，故大有之后，受之以谦也。”<sup>①</sup>强调《谦》卦之义在于以崇高之德，而处卑之下。胡氏书不言谦以崇高处卑下之义，而强调谦是教民稼穡之事，云：“有大者不可以盈者，言人民归以后可谓有大，然不可以一己之生活满足而已无事。故曰不可以盈，而必谋人民之生活满足，故受之以谦焉。”<sup>②</sup>以为谦不是德不是义，而是史是事。

3. 《彖传》由天道推及人事，解释卦名卦义。胡氏则直接讲成人事，字字句句落实到史上。例如刚与柔，本有适应于各卦之普遍含义，而胡氏认为辞虽同而义因卦而异。《彖传》讲柔与刚，胡氏书于各卦释义不同。在《剥》卦说：“柔是水，刚是床与庐。”<sup>③</sup>在《姤》卦说：“柔，女。刚，男也。”<sup>④</sup>在《鼎》卦说：“柔谓火，刚谓所烹饪之物。”<sup>⑤</sup>在《旅》卦说：“柔，羁旅中之众人。刚，羁旅中之首领。”<sup>⑥</sup>在《涣》卦说：“刚，殷与其它诸国之宗子。柔，殷与其它诸国之族人。”<sup>⑦</sup>在《节》卦说：“刚，礼之质。柔，礼之文。”<sup>⑧</sup>在《小过》

说：“柔谓民，刚谓君。”<sup>⑥</sup>在《既济》说：“柔谓臣，刚谓君。”<sup>⑦</sup>在《升》卦说：“柔谓民众，刚谓武王。”<sup>⑧</sup>

《彖传》往往讲当位不当位的问题。胡氏书谓位是人之位，不是爻之位。如《渐卦·彖传》言“进得位，往有功也；进以正，可以正邦也”，胡氏书说：“位，男女之谓。正，正男女之位。”<sup>⑨</sup>又如《既济·彖传》言“刚柔正而位当也”。胡氏书说“刚谓君，柔谓臣。君臣各正职守而当位也”<sup>⑩</sup>。

4. 大象句式很规范，上句讲一卦之象决定一卦之名义，属于天道。下句讲人应当根据此卦之象之义注意什么和怎样注意。胡氏书则把上句下句都讲成具体的史实。例如《大畜》大象：“天在山中，大畜。君子以多识前言往行，以畜其德。”胡氏书说，“天在山中”者，讲“深山之中，四围皆山，天在其中”，是人们田猎的好地方。“前言往行”者，讲的是过去田猎之言语和行事，即关于田猎的知识。君子关于田猎的知识比一般民众的多。“以畜其德者”，德是得，田猎所获得之禽兽，带回来加以畜养。至于大象中言及君子小人，胡氏书也不认为是道德意义上的。如《遯》卦大象：“天下有山，遯。君子以远小人，不恶而严。”胡氏书说，“遯之迁徙，当是逾垣远墙窃马牛之小人而迁徙也”<sup>⑪</sup>，谓小人是不过正当生活的寇盗之辈。又如《明夷》大象：“明入地中，明夷。君子以莅众，用晦而明。”胡氏书说：“君子谓文王。”<sup>⑫</sup>《蹇》卦大象：“山上有水，蹇。君子以反身修德。”胡氏书说：“君子，谓服从文王之诸侯，如虞、芮之君。”<sup>⑬</sup>《姤》卦大象：“天下有风，姤。后以施命诰四方。”胡氏书说：“后，继体君，谓武王也。”<sup>⑭</sup>《萃》卦大象：“泽上于地，萃。君子以除戎器，戒不虞。”胡氏书说：“君子，谓宗子。”<sup>⑮</sup>《困》卦大象：“泽无水，困。君子以致命遂志。”胡氏书说：“君子，谓率领民众之主帅。”<sup>⑯</sup>《井》卦大象：“木上有水，井。君子以劳民劝相。”胡氏书说：“君子，谓治民之官。”<sup>⑰</sup>《震》卦大象：“洊，雷，震。君子以恐惧



修省。”胡氏书说：“君子，谓主祭之长子。”<sup>⑧</sup>《涣》卦大象：“风行水上，涣。先王以享于帝立庙。”胡氏书说：“称先王，以文武之命行之也。”<sup>⑨</sup>《剥》卦大象：“山附于地，剥。上以厚下安宅。”胡氏书说：“上，君主；下，民众。”<sup>⑩</sup>又《大过》大象：“泽灭木，大过。君子以独立不惧，遯世无闷。”这“遯世无闷”句，《老子》也言及，大家都知道是什么意思。而胡氏书却大反常说，谓“遯，遁之借字。遁、循同训。《说文》：‘循，顺行也。’遁亦可训为顺。世，大之借字（世子称大子，大读太，泰之本字）。泰，安也。闷，忧也。循顺安泰而不忧也。此言君子改革居处之态度也”<sup>⑪</sup>。

5. 《杂卦》向称难读，胡氏书配合《序卦》，一并从古史角度讲解，使《杂卦》也成为史书。如《杂卦》“屯见而不失其居”，胡氏书说，“动物中之人类，居人类之所，而不凌乱。即不失其居也”<sup>⑫</sup>。又如《杂卦》“蒙杂而著”，胡氏书谓“由杂居而定居也”，“俗称土著，即此意也”<sup>⑬</sup>。有如《杂卦》“需，不进也。”胡氏书谓“耕种生活，居处固定，不必再进而别求水草之处如游牧生活也”<sup>⑭</sup>。又如《杂卦》“讼，不亲也。”胡氏书谓“不速之客，虽是窃米而来，要是平日认识之人，至争讼时而不亲矣”<sup>⑮</sup>。胡氏书于《杂卦》皆如此一一作解，一字一句都落到实处。此不赘引。

6. 《系辞》讲哲理讲得多，卦爻、象数也讲不少，对胡氏的古史说不利，故胡氏书涉及甚微。《说卦》讲卦象与义理处很多，显然无助于古史说，故胡氏也很少提到。

## 五、我看《周易古史观》

20世纪以来，出现《周易》古史派。第一部把《周易》做为史书解读的著作，是1986年由上海古籍出版社印行的胡朴安《周易古史观》。《周易古史观》的特点，概言之有三：一、所说《周易》是古

史,充其量是一部社会发展史。二、经传为一体,既认定经是古史,必证明传也是古史。三、用文字训诂取代卦爻象。这三个特点,其实是胡氏欲把《周易》讲成古史所必须面对的三个问题。这三个问题,至少不能说胡氏已经解决。

第一个问题,说《周易》六十四卦是记事的史书,应当从史中找到“时”的痕迹。胡氏书没有找到。只是说穴居野处、田猎游牧,定居农耕、饮食迁徙、争讼战争等等逻辑上的先后次序,不免流于泛论,极似社会发展史。即使下经所谓自殷末至周成王时的历史,也只是逻辑次序,没有时间先后,同样很难说是史。近年有人著书说卦中之九,是九天卜筮一次,六是六天卜筮一次。《周易》六十四卦是周文王受命七年(前 1058 年)五月丁未至周公摄政三年(前 1050 年)四月丙午共 2880 天的编年日记体筮占记录。视胡氏书前进一步,但是更难置信。说古人九天卜筮一次,六天卜筮一次,有什么根据,九天、六天有什么区别,为什么不五天、十天卜筮一次。说《周易》中有史的内容,可以理解。若说作《易》者本意就是要作史,不是为了阐发哲学道理,我仍然不悟。至少胡氏书未能说服我。

第二个问题,把《易传》说成记事之史或有史的意味,实难自圆其说。说《序卦》有史的意味(也是社会发展史),尚可接受。《彖传》与大象,分明讲卦爻象,由卦爻象讲到人间伦理道德。一定要说它是平铺直叙,据事讲史,岂非强词以夺理!至于《系辞》、《说卦》、《杂卦》,只能说是讲义理讲卦爻象的。不过,胡氏书视经传为一体,不把经传分开讲,我认为正确。

第三个问题,以为《周易》是记事史书,把注意力全用在文字训诂上,不讲卦爻象,与《周易》实情难副。胡氏既然承认《易传》可信,却又简单抛开《系辞》、《说卦》、大象所反复讲的卦象、爻象不顾,终究不能算古史说已成立。想把《周易》以象表意这一点否

掉,尚须做的工作实在太多太难。

尽管胡氏《周易古史观》的古史说我目前不能接受,但是胡氏献身学术、刻苦钻研、开拓创新、独立思考的精神,将成为我终生追求的目标。《周易古史观》是20世纪《周易》古史派的代表作,固然它有问题尚须继续研究,然而仍然必须承认它是本世纪《周易》研究领域的一块丰碑。

- 
- ① 闻一多:《周易义证类纂》,《民国丛书》第三编《闻一多全集》第五页,上海书店,据开明书店1948年版影印。
  - ② 胡朴安:《周易古史观》自序二引,上海古籍出版社,1986年5月第1版。\*以下凡引胡朴安《周易古史观》者,简称胡书。
  - ③ 胡书第12页。
  - ④ 王弼:《周易略例·明卦适变通爻》,《王弼集校释》下册,北京:中华书局,1980年8月第1版,第604页。
  - ⑤ 程颐:《易传序》,《二程集》第三册,北京:中华书局,1981年7月第1版,第689页。
  - ⑥ 《王弼集校释》下册,北京:中华书局,1980年8月第1版,第272页。
  - ⑦ 《二程集》第三册,北京:中华书局,1981年7月第1版,第749页。
  - ⑧ 《周易古史观》第42页。
  - ⑨ 《王弼集校释》上册,北京:中华书局,1980年8月第1版,第295页。
  - ⑩ 《二程集》第三册,北京:中华书局,1981年7月第1版,第775页。
  - ⑪ 胡书第65页。
  - ⑫ 胡书第264页。
  - ⑬ 胡书第111页。
  - ⑭ 胡书第264页。
  - ⑮ 胡书第266页。
  - ⑯ 胡书之《总说》部分第7页。
  - ⑰ 胡书之《总说》部分第1页。
  - ⑱ 胡书第1页。
  - ⑲⑳ 胡书之《总说》部分第3页。

①②③④ 胡书之《总说》部分第3—4页。

⑤ 胡书第73页。

⑥ 胡书第143页。

⑦ 胡书第160页。

⑧ 胡书第215页。

⑨ 胡书第215页。

⑩ 胡书第7页。

⑪ 胡书之《总说》部分第5页。

⑫ 胡书第169页。

⑬ 胡书第173页。

⑭ 胡书《自序一》第7页。

⑮ 胡书《附录》第278页。

⑯⑰ 胡书第10页。

⑱ 胡书第20页。

⑲ 胡书第36—37页。

⑳ 胡书第63页。

㉑ 胡书第60页。

㉒ 胡书第99页。

㉓ 胡书第102页。

㉔ 胡书第7页。

㉕ 胡书第117页。

㉖ 胡书第141页。

㉗ 胡书第150页。

㉘ 胡书第161页。

㉙ 胡书第185页。

㉚ 胡书第186页。

㉛ 胡书第208页。

㉜ 胡书第221页。

㉝ 胡书第229页。

㉞ 胡书第231页。

㉟ 胡书第233页。

㊱ 胡书第235页。

- ⑤7 胡书第 238 页。
- ⑤8 胡书第 243 页。
- ⑤9 胡书第 254 页。
- ⑥0 胡书第 258 页。
- ⑥1 《二程集》第三册,北京:中华书局,1981 年 7 月第 1 版,第 773 页。
- ⑥2 胡书第 64 页。
- ⑥3 胡书第 99 页。
- ⑥4 胡书第 190 页。
- ⑥5 胡书第 215 页。
- ⑥6 胡书第 241 页。
- ⑥7 胡书第 253 页。
- ⑥8 胡书第 257 页。
- ⑥9 胡书第 265 页。
- ⑦0 胡书第 269 页。
- ⑦1 胡书第 198 页。
- ⑦2 胡书第 228 页。
- ⑦3 胡书第 269 页。
- ⑦4 胡书第 147 页。
- ⑦5 胡书第 156 页。
- ⑦6 胡书第 170 页。
- ⑦7 胡书第 190 页。
- ⑦8 胡书第 194 页。
- ⑦9 胡书第 202 页。
- ⑧0 胡书第 20 页。
- ⑧1 胡书第 207 页。
- ⑧2 胡书第 220 页。
- ⑧3 胡书第 100 页。
- ⑧4 胡书第 120 页。
- ⑧5 胡书第 10 页。
- ⑧6 胡书第 15 页。
- ⑧7 胡书第 20 页。
- ⑧8 胡书第 26 页。



## 附 录

---





## 《周易辞典》前言

1990年春起,我们三五同道着手编纂这部《周易辞典》,经过两年的艰辛努力,今日终于告成,并且即时刻板问世。完成一件艰难的事情,又自知这件事情对于繁荣社会主义文化事业多少会有些益处,心中的喜悦可想而知。

我们这些人大多是著名易学家金景芳先生的学生,先后直接跟金先生学《易》。这是我们的有利条件。但是编写辞典不是容易事,编写专业性极强的《周易辞典》更难。个中甘苦,只有干过之后才能体会。编写《周易辞典》有三难。一难是辞典贵全。编辞典如果词目拣重要的收,不重要的不收,你认为重要的,读者不须查,读者想查的,你却没有,这辞典便失掉大半的意义。可是易和易学是个汪洋大海,想要搜罗净尽,不有遗漏,谈何容易!我们努力求全,搜集词目7391条,又作《易学年表》、《易学论文索引》附录于后,编完之后仍觉不无遗憾。二难是辞典贵典。释文务必精确,具有权威性,而《易》和易学中的词语大多是见仁见知,歧说多端,极难给出一个一元的定义,与一般语言辞典的情形大不一样。撰写这样的释文,既要诸家异说广搜博采,又要取舍精当,难度自然相当大。三难是《周易辞典》须贯彻批判精神,使读者分清精华与糟粕,是与非,美与丑。这又与一般语言辞典不同。恰到好处地将这一点把握住,编纂者的马克思主义理论水平和易学修养

都不得很低,这就要求我们花气力不断地提高自己。

编纂《周易辞典》的过程实际上是克服这“三难”的过程。为了克服这“三难”,我们想过做过的事情很多,集中到一点,是对易和易学树立正确的总体认识。具体地说,以下这些问题是重要的。

## 一、关于八卦产生的时代

《周易》古经由筮与卦两大部分构成。据《左传》僖公四年“筮短龟长”一语,知筮先于卦产生。卦有八卦与六十四卦之分。八卦在先,然后重为六十四卦。八卦产生的下限,不会晚于夏代,因为《周礼·春官·大卜》明言《连山》已具备八卦、六十四卦,而《连山》一般认为是夏代《易》书。那末八卦产生的上限呢?《系辞传》有包牺氏仰观俯察始画八卦之说。其实此说大成问题。北宋欧阳修作《易童子问》曾提出疑问,但是未能深究。直至今日相信此说的仍大有人在。据金景芳先生考证,《系辞传》中关于包牺氏画八卦及河出图、洛出书的话是后人窜入的,非孔子之旧文,不可信据。

八卦不可能是包牺氏所画,它的产生不会早于唐尧时代。这从天概念的变化可以得到证明。远古中国人对天的认识曾经有过一次革命性的变革。完成这一变革的显著标志就是八卦的产生。八卦这八个符号不简单,它有着深刻的世界观意义。根据《说卦传》的解释,八卦反映的完全是一个真实可信的物质世界。天与地,与雷风水火山泽等实物并提,且具有健的性质,显然是自然之天。这就是说,朴素唯物论的天概念的形成,是八卦产生的前提。什么时候有了确切的自然之天的天概念,什么时候就有了产生八卦的可能性。

包牺氏时代原始宗教意识弥漫,人们心目中的天是神的世界,

八卦的产生无从谈起。那时人们对天的认识还相当狭隘、肤浅。历法处在原始的火历阶段，日月运行，寒暑交替，不能看不见，但是不认识。生产生活时序的安排，依赖观察天上的大火，以大火纪时。大火，也叫火或叫辰，是二十八宿东方苍龙七宿之一。以火纪时的火历极为简单疏阔，只知道耕种时节和收获时节，别的如年月日、春夏秋冬、气朔闰等等全然不知。这种历法曾经持续很长的时间，据文献记载，到唐尧时代才正式结束，被新的以日月运行为依据的阴阳历所取代。《国语·郑语》：“黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰‘祝融’，其功大矣。”《左传》昭公二十九年说，“火正曰祝融”，“颛顼氏有子曰犁，为祝融”。高辛氏即帝喾。火正是掌火历的专职官员。帝喾、颛顼尚且仍然实行火历，更早的包牺氏实行火历自不待言。

在实行火历的时代，人们根本不知道天的本质是什么，把天想象为有意志的主宰之神，是必然的。据春秋时代楚国观射父说，在少皞时代，曾经人与神杂糅不分，宗教的意识和活动十分严重。至颛顼时，为了把人与神，天与地的界限划清，把对神的崇拜限制在一定的范围，令南正重负专责掌管天上神的事情，令火正黎负专责掌管地上人的事情，即所谓“绝地天通”（《国语·楚语下》）。“绝地天通”，无疑是远古中国人认识上的一大进步，但是这个天毕竟依然是神的世界。天既然是超自然的神，不与地以及地上的人相侵凌，便不可能被拿过来与自然物雷风水火山泽等排列在一起构成八卦的基本内容。

由神的主宰之天向自然之天转化，是在尧时完成的。尧时阴阳历产生了，落后的火历被取代。以前人们心目中的天除了那个大火以外便是神，而现在太阳及其永恒而无差忒的运转成了天的实质性内容。对太阳的认识和理解是形成自然之天的天概念的关键性一步。后世人早已明确地指明了这一点。《礼记·郊特牲》

“大报天而主日”和《汉书·魏相传》“天地变化必由阴阳，阴阳之分以日为纪”的说法就是极好的证明。

阴阳历之取代火历和一切事物的发展变化一样，有一个过渡的阶段。据《大戴礼·五帝德》记载，帝尝曾“历日月而迎送之”。注意到了日月运转的意义，然而当时仍施行火历，阴阳历尚未正式产生。以日月为主体的阴阳历的正式产生是唐尧时代的事。《尚书·尧典》“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰”的记载，其意义不可低估。历是推算，象是观象。星与辰是一事，即后来逐渐认识的经星二十八宿。经星二十八宿相当于布满天空的座标，用以显示日月的行踪。座标是陪衬，日月才是主要的。由于人们注意到太阳和月亮的行踪，发现它们在某些恒星星座上的有规律的定期交会，一个广阔的天体世界在面前展开了。这个新世界的界限虽然不知道，它在大地之上大地之外却是清楚的。于是天概念的内涵和外延同时发生变化，内涵由大火和神转向日月星辰，外延则延伸到广大的天体。于是“昊天”这一显赫的名称被发明出来。

昊天是以日月星辰为主体的自然之天。有了这样的天概念，才可能产生阴阳的概念，产生乾健坤顺的概念，从而才可能画出八卦来。

如果筮的问题不计，那末不会早于唐尧时代产生的八卦便可视作《周易》这书和周易哲学的起点。孔子思想的源头也正在这里。孔子编次《尚书》“独载尧以来”，黄帝百家语一概不取。《中庸》记“仲尼祖述尧舜，宪章文武，上律天时，下袭水土”，尧舜以前亦一概不取。孔子为什么这样，仅仅用孔子治史取舍谨慎作解，我们以为不够，还应考虑到人们对天体自然的理性认识开始形成于唐尧时代这个事实。孔子继承并发扬的正是唐尧时代产生，反映在《周易》八卦中的朴素唯物论的思想。

## 二、关于《周易》传文的作者

《周易》的经文部分是在很长的时间里经过多人之手逐渐作成的。这一结论已是大家的共识。古人三圣、四圣之说除开包牺氏作八卦之外,就其强调经文非一人所作这一点说,大体可信。卦爻辞作于殷周之际,由于《系辞传》有明确的交代,也可以肯定无疑。后人明言卦爻辞文王作或文王、周公分别作,也不能说毫无道理。总之,经文作者的问题不是很大。问题大的是《周易》传文究竟谁作。《史记》、《汉书》并言孔子作。北宋欧阳修提出质疑,以为不是孔子作。理由是《周易》传文文字繁衍丛脞,内容自相乖戾,不似圣人手笔。他的见解一半可贵,一半可议。《周易》传文确实存在他指出的问题,前人没有敢触及的,他第一个提出,极为可贵。但是他的思维方法仍未摆脱传统的束缚,即既云圣人孔子作,便不可以有懈可击。他更忽略了先秦古书写在简策,辗转抄袭,错简、讹误、窜入后人语在所不免的事实。他还不曾注意到先秦古书之所谓作与后世有所不同。说孔子作,但谓主要部分出于其手,思想属于他,不必字字句句都由他一人写定。事实上《周易》传文的构成,相当复杂,有些是孔子采纳的前人旧说。《文言传》“元者善之长也”那一段文字,《左传》襄公二年妇人穆姜讲过,显然不是孔子的发明。《系辞传》“大衍之数五十”一章记载古代的筮法,绝对是孔子以前的成说。有些是孔子弟子记录的孔子语,如《文言传》题“子曰”的那些文字。有些则是后世人转抄时窜入的。除上文言及包牺氏画八卦说以外,《系辞传》“河出图,洛出书,圣人则之”一段,极令人生疑。欧阳修《易童子问》分析得深刻。谓既言圣人仰观俯察作八卦,又说天赐图书,圣人据以作八卦,岂不自相矛盾!今日看来最合理的解释是,包牺氏作八卦和河

图、洛书两说乃后人窜入的东西，非《周易》传文原物。

《尚书·顾命》有“河图在东序”之语，《论语·子罕》记孔子说“凤鸟不至，河不出图”，说明孔子之前有河图之说。可是河图洛书是什么样子，它有什么意义，先秦无说。由于被扯进《系辞传》，便与八卦搭上关系。宋人把河图洛书画出图来，说那就是包牺氏据以作八卦的东西。荒唐至极。第一，先秦有河图洛书之说而无河图洛书之图。宋人把十个自然数按方位排列起来，一至九九个数的叫河图，一至十十个数的叫洛书。实际上没有办法证明这就是先秦所说的河图洛书。况且宋人自己说法也不同，刘牧叫河图的，邵雍、朱熹叫洛书。刘牧叫洛书的，邵雍、朱熹叫河图。更表明他们画的河图洛书是自己的创造。第二，纵使宋人画的是先秦的河图洛书，也与八卦无关。八卦作成的原理应据《系卦传》“《易》有大极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”和《说卦传》“观变于阴阳而立卦”作解。

《周易》传文除前人旧说，后人窜入，弟子记录孔子语外，其余大部分应是出于孔子手笔。《序卦传》、《象传》、《彖传》、《系辞传》、《文言传》中的大部分，属于这种情况。《说卦传》关于八卦取象的部分则是前人旧说。总之，《史记》、《汉书》谓《易传》孔子作，不误。《史记》是信史。司马迁的父亲司马谈受《易》于杨何，杨何是孔子易学的九传弟子，汉初传《易》的大家田何的再传弟子，武帝朝的《易》博士。司马谈的易学渊源有自，由来不虚，由他传授给司马迁之孔子作《易传》的旧说，焉有不实之理。况且《史记》的记载与《论语》如出一辙。《孔子世家》说：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》韦编三绝。曰：假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。”《述而》说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”《论语》只是未将孔子作《易传》的事情明说出来，而《史记》则说得明确无疑。《史记》的说法得到1973年出

世的马王堆汉墓帛书《周易》的最新证明。帛书《易传》之《要》篇有孔子“后世之士，疑丘者或以《易》乎”一语，与《孟子·滕文公下》所记孔子说“知我者其唯《春秋》乎，罪我者其唯《春秋》乎”，语意相似。《春秋》是他作的，所以担心后世乱臣贼子咒骂他。这里又说后世之士会因《易经》而怀疑他，岂不等于暗示《易传》是他作的。倘若他未在《周易》书中留下文字痕迹，后人根据什么疑他！

《易传》的思想体系与孔子思想吻合，是《易传》孔子作的最有力的内证。《周易》是一部哲学书，卜筮是它的形式。研《易》是研它的义理，不必用以卜筮。《易传》对《易经》的这一基本看法与基本态度与孔子一致。马王堆帛书《易传》之《要》篇记孔子答子贡的一段话云，“予非安其用，而乐其辞”。“夫子亦信其筮乎？我观其义耳。吾与史巫同途而殊归”。这一条材料十分宝贵，它证明孔子研《易》不搞卜筮，只研究《易》之辞，与专搞卜筮的史巫在对待《周易》的态度上根本不同。虽都搞《周易》（同途），目的却各殊（殊归）。史巫用《周易》卜筮，孔子观《周易》之义理。孔子的这一观点与《易传》相同。

还有一点能证明孔子的思想与《易传》吻合。孔子本人极重时变，孔子自称“我则异于是，无可无不可”（《论语·微子》），《中庸》也记孔子强调时中，孟子则称孔子是“圣之时者”（《孟子·公孙丑上》）。《易传》最贵时，《彖传》、《系辞传》把时视作卦爻的本质，它总是告诫人们如何通过观卦玩辞把握时变。

《易传》把《易经》作为哲学著作研究，特别看重《易经》哲学的时变，证明它的作者是孔子。除了孔子以外，在春秋晚期以至整个战国时代找不到另外一个或几个有可能写出《易传》这样作品的思想家。《易传》的思想无论安到谁的头上都不如安到孔子头上合适。

### 三、关于《周易》一书的性质

这是易学史上的一个大问题。义理与象数两大派别的划分，即从这个问题引起。义理派认为《周易》是一部讲思想讲哲学的书，象数派认为《周易》只是一部卜筮之书。孔子作《易传》，说“夫《易》何为者也，夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也”，毫不含糊地肯定《周易》不是别的，就是概括天下之道的书。天下之道就是天下之一切规律。冒天下之道，当然就是今语讲的哲学。因此孔子是义理派的奠基人。之后，荀子讲“善为易者不占”（《大略》），庄子讲“易以道阴阳”（《天下》），司马迁讲“易以道化”（《史记·自序》），“易本隐以之显”（《司马相如传》），韦昭讲“易本阴阳之微妙，出为人事乃更昭著也”（《司马相如传》索隐引），都认为《周易》是哲学著作。

三国魏人王弼是易学史上的卓越人物。他作的《周易注》和《周易略例》在理论上给汉易象数派的谬误以坚决的批判，使在两汉四百年中不绝若线的义理派易学得以复兴、壮大。王弼的理论贡献在于他把《周易》肯定为哲学书，指出研《易》的直接目的是得意，是挖掘《易》中的哲理，而象与言不过是得意的手段，为了得意必须将它们忘掉。这一思想在当时汉易象数派盛行的情况下具有革命的意义。但是在理论上多少有一点偏颇。北宋义理派易学大师程颐提出了“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间”的新观点，把象与理统一起来。在反对滥用象数这一点上，程与王并无二致，所以程氏号召初学易者须看王弼、胡瑗、王安石三家。他赞成这三家不取互体之类。他的“显微无间”的新理论的确比王弼的激进提法要稳妥、平实，可行性强。清人顾炎武《日知录》“卦爻之外无别象”和《四库提要》经部易类序“《易》寓于卜筮”的



说法是对程说的继承。必须指出的是,王、程的分歧只是大同中的小异。王弼《周易略例》说:“卦者时也,爻者适时之变者也。”程颐《易传序》说:“易变易也,随时变易以从道也。”都认定《易》是讲哲理的书。这才是王、程易学的根本联系。

义理派易学的本质特点是把《周易》视作哲学著作,已如上述。与义理派易学相对应,象数派易学的本质特点是把《周易》视作单纯卜筮之书,以象数为研究的对象,以卜筮为目的,极力夸大《周易》的神秘性,对《周易》经文乃至传文的一字一句都要找出象数根据来。象数派在先秦已有表现,至两汉达到极盛的地步。汉人为了字字求象,在卦爻之外创造出本非《周易》固有的各种求象方法来,如卦气、爻辰、纳甲、飞伏、世应、半象、逸象、互体、旁通等等。孟喜、京房、焦贛、荀爽、郑玄以及三国时代的虞翻等人是这一派的代表人物。汉易象数派对易学的发展产生过两大危害。一是无限膨胀象数,导致易学研究陷入神秘主义和烦琐主义的深渊。二是大大助长了占卜问卦、宗教迷信的风气。直至今日,这两方面的影响仍然存在。从80年代兴起的《周易》热中我们随时能感觉到象数派的思想理论在起作用。汉以后,象数派作为一种易学现象,先后有四次勃兴。第一次,唐人李鼎祚《周易集解》集汉唐三十五家易说,其中十数家是本已消亡的汉代象数易。李氏于象数派有大功,而对于易学之研究起了坏的作用。第二次,北宋陈抟、邵雍诸人创立的图书派易学为象数派易学开拓了一个新领域。汉人主要在象上下功夫,宋人画出无极图、太极图、先天八卦图、后天八卦图、河图、洛书等,补上了象数学中数这一方面。邵雍用数来推算预卜未来,影响尤其不好。程颐曾经同他进行过面对面的斗争。程氏研《易》多年,且与邵氏颇有交往,但是作《易传》和平素谈《易》竟一字不及邵氏乐道的数。第三次,南宋朱熹作《周易本义》和《易学启蒙》。另有大量关于《易》的言论收到《语类》、《语

录》中。朱熹为学师承程颐，唯在易学方面尽管口头上说要调和邵、程的所谓短长，实际上站在象数派一边，极欣赏图书派的东西，甚至明确宣称《周易》是卜筮之书。其《本义》一书就是站在这一立场写成的。朱熹对后世的影响特大，他的易学观点对象数派的滋长起了推波助澜的作用。最后，象数派在清代有过一次影响更大的勃兴。代表人物是张惠言、惠栋、焦循。他们搞的汉易比汉人搞的汉易更烦琐、精致，因而造成的后果更糟。

《周易》是一部以卜筮为形式的古老的哲学著作。这一结论是正确的。卜筮是迷信，是宗教，竟与理性的哲学共在一体，这并不稀奇。人类早期对外界的认识总是由迷信、宗教开端。原始的宗教迷信总会导致哲学的产生，而早期的哲学也总要从原始宗教迷信中脱胎出来。筮是迷信，但筮之中包含着哲学思想，八卦、六十四卦是供占卜用的，也是迷信，但卦中包含着哲学思想。八卦代表天地万物的八种性质，其实是一种朴素的唯物论观点。八卦重为六十四卦后，哲学更加丰富成熟。思辨水平并不比古希腊哲学为差。古有三易，《连山》、《归藏》早已失传，不去说它。《周易》在殷周之际形成卦爻辞的时候，已经是一部完整的、自成体系的哲学著作。不过人们不能认识它，待到春秋末期孔子为之作《传》，它的哲学蕴含才被揭示出来而为众人所知晓。《周易》哲学从卜筮中产生，又保留着卜筮的形式。卜筮仅仅是它的死的躯壳，哲学才是它的实质。有这一认识做基础，判断易学史上的义理派与象数派的是非功过，就有定准了。

#### 四、关于清代易学的评价

清代近三百年间，易学始终很热，差不多每年有一两部乃至三部易学著作刊行问世。其中比较重要的，《四库全书》选入一

批,两部《皇清经解》选入一批,其他丛书也选入一批。没有选入丛书而一直孤行的,也有一些有影响的书。但是,综观清代数以百计的易学著作,从易学发展的角度考察,不能说有多大的成就,而问题倒是很多。清代易学概括地说有三得三失,可谓得失参半。三得是:对汉易象数学和宋易图书学的批判;《周易》经传文字训诂;《周易》经传异文考释。三失是:回头大搞汉易;鼓吹宋易图书学;耽迷于所谓易例。三得与三失相比,三失的影响大。汉易象数学和宋易图书学的影响,直至今日 20 世纪 90 年代,仍然很大。一讲起《周易》,许多人立即想到所谓爻辰、纳甲、卦气、互体,想到太极图、先天八卦图、后天八卦图、河图洛书等等。

清代初期,一些头脑敏锐的学者,对汉易象数学和宋易图书学进行了尖锐的批判,其深刻的程度实不比王弼、程颐为逊色。这种批判显现出一种前所未有的革命精神,构成易学史上最有一个段落。可惜为时不久就被重新泛起的汉易象数学以及宋易图书学的浪潮给淹没了。我们姑且称清初这一段精采的易学现象为批判易学。它的代表人物有顾炎武、王夫之、黄宗羲、黄宗炎、胡渭诸人。

顾炎武的身世与思想,赵倬生先生在所作《顾亭林与王山史》中已有精深详博的论述。赵先生未及顾氏的易学特色,但是他对顾氏其人其学的总体评价启发我们对顾氏易学的认识加深一层。他说顾炎武“不是一个普通的学者,而是一个大学者,一个带伟大意义的学者。大凡一个大学者,往往是综合的”。这令我们领悟到顾炎武治《易》不专门做注疏,只将腹中纯熟的识见随便吐将出来,正是大家风范。古来为《易》作章释句解的,往往沙为多,顾炎武仿佛只是随事指点,并不在意,而仔细端详,竟点点是金。他的学问不是作成,全从心底流淌而出。“凡文不关乎六经之指,当世之务者,一切不为”,这句掷地作响的名言,竟出于给友人的一封信

信中(《亭林诗文集》卷四)。它把宋明理学以及汉唐以来专事蠹书而不务实际的学问全都做了批判。其中当然包括不关六经之指的易学象数派和图书派。他在与友人的另一封书信中明白地表明了自己对象数易和图书易的态度。友人赠他图书、象数、卜筮、卦变四考,他回信给以直率的批评。他说,注《易》之书无虑数千百家,“然未有过于《程传》者”。“尽天下之书皆可以注《易》,而尽天下注《易》之书不能以尽《易》”。“天下之变无穷,举而措之天下之民者,亦无穷,若但解其文义而已,韦编何待于三绝哉”!“愚尝劝人以学《易》之方,必先之以诗书执礼。而《易》之为用,存乎其中,然后观其象玩其辞,则道不虚行,而圣人之意可识矣”。在另一封与友人的书信中又说:“岂周公系爻之前,先有一‘五为天子’之定例乎!物之不齐,物之情也。六十四卦岂得一一齐同。《易》不可为典要,唯变所适。执事徒见夫五之为人君也,而不知《剥》、《明夷》、《旅》之五不得为人君也”(均见《亭林诗文集》卷三)。顾氏显然看透了《易》是指导人们行事的哲学书,学《易》者只能观象玩辞细心体味,而不可寻什么定例,也不可全赖注解。《易》之为书,广大悉备,一爻之中,具有天下古今之大,纵然最好的注解书《程传》,也不能该尽。顾氏《日知录》中更有“卦爻之外无别象”之说,一语否掉古今一切象数、图书派的陈词滥调。顾炎武是清初最清醒的义理派。他体现的批判精神最为彻底。

清代早期批判易学的代表人物还有黄宗羲、黄宗炎兄弟和胡渭。宗羲著有《易学象数论》,宗炎著有《易图辨惑》,胡渭著有《易图明辨》。三人的共同特点是对象数派和图书派的批判具体而深入。黄宗羲指出宋人的河图、洛书乃出自道家,非先秦旧物。提出《易》有八卦之象、六画之象、象形之象、爻位之象、反对之象、方位之象、互体之象之七象说。反对纳甲、爻辰、卦变、先天之四象。黄宗炎进一步论定周敦颐的《太极图》源于道家,绝对不是《易》之太

极。胡渭则彻底揭穿了宋人河图、洛书、先天、后天的老底，告诉人们那是陈抟、邵雍的东西，与《周易》其实无涉。

王夫之《易》著较多，有《周易稗疏》、《周易志异》、《周易外传》、《周易大象解》、《周易内传》、《周易内传发例》等。其《张子正蒙注》也包含易学思想。《正蒙注》说：“乾坤并健，阴阳六位各至，足以随时而相为隐显以成错综。”又说，“《易》之为道，圣人以天性之神，尽天地之妙，而立为大经，达为百顺，非其他象数之学所可与也。焦贛、京房、虞翻之流，恶可以知此，况如火珠林之鄙俗乎”！这段话大体反映王氏的易学思想。其主要之点一是批判汉易象数派和宋易图书派。谓宋人搞的河图洛书皆同儿戏，主张“读《易》者以不用先天说为正，以其杂用京房、魏伯阳、吕崑、陈抟之说也”。“邵康节阴用陈抟之小道而仿丹经，遂使‘天一生水’云云之遁辞横行天下”。但是王氏相信五十有五是河图之画。“圣人因河图而画八卦，八卦既成，又从而两之，以极其所合之变化，则六十四卦成而吉凶凡无不备于其中，经文之义尽于此”。谓八卦据河图而画，表明王氏的批判仍然不彻底，其深刻程度远不及顾炎武。二是王氏虽批判汉《易》，自己却又脱不掉汉《易》窠臼。他极力提倡采取错综的方法解释《周易》经文。例如他说，错综“乃读《易》之要，不可忽也”。“卦各有六阴六阳，阴见则阳隐于中，阳见则阴隐于中，错去其所见之阴则阳见，错去其所见之阳则阴见。如《乾》之与《坤》，《屯》之与《鼎》，《蒙》之与《革》之类，皆错也。就所见之爻上下交易，若织之提综，迭相升降，如《屯》之与《蒙》，五十六卦皆综也”。此所谓错综，实与陆绩、虞翻搞的旁通一致，属于汉易象数学的范畴。反对汉易，又为汉易所疾病。在清初的批判易学中，王氏究竟不如顾、黄、胡诸位来得彻底、爽快。

清代易学的第二大成就在《周易》经传文字训诂方面。宋代义理派易学家们有一个严重的弱点，就是不重视文字训诂，不少的

字义未能真正搞通,以至于妨碍了对《易》理的贯通。清人解决了这一问题,其于易学之大功劳,不容湮没。成就最突出的是王念孙、王引之父子。《经义述闻》一书收入有关易学的见解 107 条,都是对经传文字的训诂,大多考证精审,证据充分,确切可信。有些是对于象数派的牵强附会所做的有力驳正。如荀爽解“大衍之数五十”云,“潜龙勿用,故用四十九”,惠栋《周易述》解《乾》初九潜龙勿用,照搬荀说,谓“大衍之数虚一不用,谓此爻也”。王氏引据《周易》经传内外的大量材料证明荀说殆不可通。《易》中凡言“勿用”,大抵是无所施行的意思。又如《坤》卦辞“先迷后得主”的“主”字,惠栋《周易述》谓“震为主,《序卦》曰:‘主器者莫若长子,故受之以震’,是震为主也。剥穷上反下为复,复初体震,故后得主”。王引之说“得主盖谓往之他国得其所主之家也”,不是长子主器之主。所言极是,不容不信。余如《系辞传》“乾知大始”之知训作为;“谦尊而光”之“尊”读如摶;“恒杂而不厌”之“杂”读为周匝之匝;“君子之枢机,枢机之发,荣辱之主也”之“枢机”释作门户;《象传》“其义凶也”,“失其义也”之义字训作理;“后有则”,“乃见天则”的则字训作常;《益》九五“有孚惠心”,“有孚惠我德”之“惠”字训作顺;《井》九三“并受其福”之“并”字训作普、遍,等等,都极精到的当,为汉唐宋明人所不能及。

王氏父子之外,清人在《周易》经传文字训诂方面有贡献者还有钱大昕(《潜研堂文集》)、阮元(《鞏经室集》)、段玉裁(《说文解字注》)、洪颐煊(《读书丛录》)、陈澧(《东塾读书记》)、俞樾(《群经平议》)等人。

清代易学在经传文字考异方面的成就也是前无古人的。比较重要的有宋翔凤(《周易考异》)、李富孙(《易经异文释》)、阮元(《周易校勘记》)、冯登府(《国朝石经考异》、《汉石经考异》、《唐石经考异》)诸人。

清代易学发展走过很曲折的路,清初顾炎武、黄宗羲、胡渭等人的批判易学的势头未能持久贯彻,不久便由热变冷。义理派的易著固然屡出不断,如陈梦雷的《周易浅述》,李光地的《周易折中》,纳兰性德的《合订删补大易集义粹言》,孙奇逢的《读易大旨》,程廷祚的《程氏易通》、《易说辨正》,丁晏的《周易述传》,丁寿昌的《读易会通》以及马其昶的《易费氏学》等等,但都未造成很大影响。在清代近三百年的时间内,无论在当时或是在后世,影响广而且深的是汉《易》。汉《易》兴盛于乾嘉时期。乾嘉学术兴盛,成就斐然,面面皆在乔木,唯独易学落入幽谷,一些人大搞早已不甚行时的汉《易》,把易学拉上回头路。打大旗的人先是惠栋,后有张惠言、焦循二氏。惠栋著有《周易述》、《易汉学》等,极力发挥、推演虞翻、荀爽、郑玄、干宝等象数《易》,使汉《易》的神秘主义、烦琐主义发展到极致。张惠言专主虞氏《易》,著有《周易虞氏易》、《虞氏消息》等,以为虞氏《易》得自孟喜,孟喜乃孔子易学之真传。其实虞翻之《易》虽然不取阴阳灾变说,但是其卦变、旁通、互体、两象、半象诸说全不是孔子《易传》固有的东西,把一部《周易》弄得神秘莫测,烦琐难解。王夫之《周易外传》“汉儒泥象,多取附会。流及于虞翻,而约象互体,半象变爻,曲以物象者,繁杂琐曲,不可胜纪”的批评真正切中肯綮。虞氏《易》在汉《易》象数学中是最精的一家,经王弼扫荡之后,一度沉没不兴。唐人李鼎祚作《周易集解》将其救起,使得免于湮灭。至清代张氏提倡,终致复活。本是易学渣滓,竟被视作宝贝一般加以珍重。焦循在后,更将虞氏《易》进一步雕琢活用,创为所谓旁通、相错、时行三事。汉《易》象数学至此达到登峰造极的程度。焦氏有《易图略》、《易章句》、《易通释》三书。焦氏对汉《易》之卦变、纳甲、爻辰、卦气等是有批判的,但他的批判立足于汉《易》的立场进行。他提出的旁通、相错、时行三项解

《易》方法，把一部《周易》弄得神乎其神，简直凡人无法理解。依他的旁通说，《周易》经传的每一个字都有其内在根据，而且纵横左右，交错联系。一个字出现于此，却可于别处找出道理。这样的《周易》，非神不能作，非神亦不能读。哲学不见了，只剩下文字游戏。奇怪的是，焦氏之易学竟每得时人之青睐，据《易通释序》，王引之誉之为“精锐凿破混沌”，阮元《雕菰楼易学序》云：“大略实为石破天惊，兹兹处处，以实测而得，圣人复起，不易斯言矣。”英和与焦氏书云：“承寄《雕菰楼易学》，元本经文，疏通引证，使全《易》无一剩句闲言，于焦贛、京房、荀爽、虞翻旧学，补所未备，而正其舛误。独抒心得，不为随声附和之言，卓然成家，可以不朽矣。”三家评论宜分析看，王氏易学观点实与焦氏不同，所谓“凿破混沌”，出于私人书信，恐是学人间的客套语。阮元捧人往往廉价，不足置论。至于英和，用意虽在于捧，却无意中击中了焦氏之痛处。“无一剩句闲言”，岂不恰是焦氏易学之大病！

我们说清代易学有三失，此其一。清代易学的第二大失是鼓吹宋《易》图书学者仍大有人在，如姜兆锡作《周易蕴义图考》，张文炳作《易象数钩深图》，刘元龙作《先天易贯》，杨方达作《易学图说会通》，吴脉邕作《易象图说》，刘天真作《河洛先天图说》，何志高作《易经图说》，王崧作《河图洛书考》，江永作《河洛精蕴》，等等。这些书虽水平不等，立论亦各异，但是肯定并弘扬宋《易》图书之学则是共同的。其中江永学问最深，名气最响，影响亦最大。

清代易学之第三失是特讲比例。用比例讲《易》自汉人始。汉人讲的卦气、纳甲、爻辰、卦变、旁通、互体等等其实都是比例。其内容不足取，其比例的方法亦不足取。孔子作《易传》强调“唯变所适，不可为典要”，是反对用例，其所谓“二多誉，四多惧”，“三多凶，五多功”，象是比例，实则不是比例。只说“多”而已，并不说



二必誉，三必凶，五必功，四必惧。王弼作《周易略例》名曰例，实则讲变。其卦主说虽似例，然而卦主依时而定，亦无例可循。真正懂《易》的人是不迷于例的。追求《易》例是象数派的基本方法。象数派不懂得《周易》有辩证法。清代除惠栋、张惠言、焦循创为诸多比例以外，专门精心求例的人还有不少。著名的如陈启彤作《易通例》，成蓉镜作《周易释爻例》，吴翊寅作《易爻例》，李锐作《周易虞氏略例》，端木国瑚作《易例》，等等，是其中的代表。不求例则罢，求例势必不能真正解《易》。《系辞传》说“苟非其人，道不虚行”，正是指示学《易》用《易》在乎人，而人在乎时。搞出例来让人死守，无异于划框框禁锢人的思路，这本身就有违《周易》这书的性质。

清代易学有失亦有得，但是由于汉《易》象数学占有优势，总体评价不宜过高。

## 五、当代易学研究中的问题

第一，易学与各种具体学科的关系问题。从理论上说，哲学与具体学科的关系，是每个搞社会科学的人都能回答的问题。但是在科研实践中，问题不那么简单，人们往往不能正确地将它们加以区分。即使在今天的研究工作中，我们还是看见混淆二者关系而引起的混乱思维。一般来说，哲学给各类具体学科以理论指导，任何一门学科，一位科学家，不论他自觉不自觉，事实上都在接受某种哲学理论的指引，否则他的任何成功或失误都是不可思议的。但是哲学给予科学家的主要是基本的理论倾向和方法，一门学科或一位科学家的大量实际的具体问题的解决，要依赖本学科的进步和比邻学科的启发。《周易》是从原始宗教脱胎出来的古代哲学，它有着基本上正确的世界观和方法论体系，曾经在我们的传统

文化中起过积极的作用,但是它毕竟是历史上的哲学。认为《周易》在当代科学中仍有指导意义或者认为《周易》本身已含有现代科学原理在内,是不适当的。把现代科学学科与《周易》混同起来,以为现代科学学科可在《周易》中找出自己的理论雏型,试图借用现代科学的理论与方法研究《周易》的所谓“科学易”的新概念,尤其不足取。古人留下过这方面的教训。汉代人曾经把当时的科学引入《周易》,结果导致迷信。其中京房的卦气,郑玄的爻辰,是把《周易》混同于天文学,应用于天文学的典型例子。《周易》论天之道,仅仅是天道内涵中有限的几个方面,而天文学自有其实际观测的基础,二者的区别是明显的。把《周易》应用于天文学的企图是放弃自然科学的实验基础,以抽象的哲学思想取而代之。卦气、爻辰在两汉及以后的数百年间产生过十分消极的影响,今天仍然有人利用《周易》预测地震等自然灾害,实际上是重复古代的占候思想,宣传现代迷信。

第二,文化因素相互渗透的问题。文化因素的相互渗透是人类知识增长的重要途径,但是并非所有文化因素的渗透都导致积极的结果。《周易》研究中吸收其它文化因素的结果就是很糟的。王弼援老、庄玄学入《周易》,大家公认是他的易学思想体系中一大遗憾。邵雍的易学源自道家,曾经轰动一时,终究经不起历史的考验。清人张其淦仰慕邵氏,混同老子的道与《周易》的道,题其所著书曰《邵村学易》,结果不被人们所重视。清人焦循受九九之数的启发和《洞渊九容奥义》的影响,创旁通、相错、时行三比例释《易》,结果比荀爽、虞翻更加离题万里。清末民初陈启彤作《易通例》、《易通释》,用现代形式逻辑的归纳、演绎方法说《易》,结果并不成功。

第三,不能研究的问题不必强行研究。学术研究中往往有条件不具备,暂时不能解决的问题。《周易》研究中河图、洛书就是

目前仍不具备解决条件的问题,只可存疑,不宜强解。河图、洛书,先秦文献有记载,但未留下实物。现在见到的河图、洛书是宋人绘制的,不是古代旧物。有人据此断定河图、洛书是远古时代的天气气象图。远古时代的河图、洛书从来无人见过,却一定给它下定义,岂不太急躁。

第四,预测的问题。近年来《周易》热兴起之后,不少人试图用《周易》搞预测。甚至有几部公开印行的书大讲什么《周易》预测学。这是反科学的,不能不辨。说《周易》能预测,不是出于愚昧无知,便是存心骗人。《周易》原是卜筮之书,后来发展为哲学,但仍保留卜筮的形式。卜筮是宗教迷信,在古代,统治阶级利用它愚弄百姓,巩固统治。真正有学问的人则只研究《周易》中的哲学思想,用以陶冶品性,提高境界,指导实践,而不相信卜筮。在现代,我们当然更不可相信卜筮,就是《周易》的哲学内容,也只可作为一种历史的文化现象来研究,吸取其中优秀的东西为现实所用。指导我们思想和行动的是马克思主义、毛泽东思想。《周易》只能做为一种借鉴进入我们的生活领域。至于预测,必须依赖情报信息。没有情报信息做依据的任何预测都是自欺欺人。《周易》六十四卦三百八十四爻的既古老又有限的信息怎能在纷纭复杂的现代生活中起预测的作用。

我们这部《周易辞典》在学术上有以下特点:一、以马克思主义理论与方法为指导,贯彻历史唯物主义的原理。二、认定《周易》是一部古老的哲学著作,卜筮只是它的外部形式。三、为了起到辞典应起到的作用,词目力争齐全,释文力求平允,诸家异说,一同介绍,但是坚持批判的精神,精华与糟粕,真理与谬误,该点明的一定点明。四、赞成并采用金景芳先生的易学观点。

我们这部《周易辞典》包括“经传词语”、“易学史词语”、“易学人物”、“易学著作”四个部分。释文按类分别排列,读者既可

作为辞典检索,也可当作一部书系统阅读。后附《易学年表》和《易学论文索引》,为读者系统了解《周易》研究的历史和现状提供方便。

(与常金仓先生合著,载《周易辞典》,吉林大学出版社,1992年)

## 《〈周易·系辞传〉新编详解》序

金师景芳先生治《易》，七十余年孜孜求索，继继深入，解决一个个难题，走出一个个迷宫。今九十六高龄，头脑犹健，思考不少歇，最近完成的《〈系辞传〉新编详解》这部新作，文不足十万，学术含量却有千斤重。我敢断言，人们不久会发现，这部书在易学研究史上将有似一块里程碑。昔日王引之用“精锐凿破混沌”，阮元用“石破天惊”评价焦循“易学三书”，我看不免名未副实，若用以衡量先生此书，倒很贴切实在。

书中对前人未曾解决的老大难问题，给以精锐突破，真正是“凿破混沌”，“石破天惊”。具体而言，先生此书作了三件事，均可谓前无古人。

第一，彻底整理《系辞传》，恢复《系辞传》原貌。《系辞传》义蕴深奥，文字芜杂，古今公认难读。王弼、程颐注《易》，舍《系辞传》不注。欧阳修敢于大胆探索，作《易童子问》，察觉《系辞传》文字多繁衍丛脞，观点往往自相乖戾，不像出自圣人手笔，也只是简单地作出《系辞传》非孔子作的结论了事，进一步求真求实的工作他不曾做。今之学者不少人接着欧阳修的错误结论往下说，忙于把《系辞传》划归道家，误入歧途日远。就我所知见的范围而言，能安安静静地坐下来给繁衍丛脞、自相乖戾的《系辞传》做一番彻底清理工作的，目前只有先生一人。

先生积数十年之深思熟虑，改“错简”，补“缺文”，删“误增”，指“可疑”，移回被移入《说卦传》的“昔者圣人之作《易》也……故《易》六位而成章”两段文字，完成《系辞传》新编，皆凿凿可以信据。例如《系辞下》“古者包牺氏之王天下也”及其以下至“盖取诸《夬》”一大段文字，先生断定是后人“误增”，应予删除。提出四条理据：一、包牺既称“氏”，就不该说“王”天下。“王天下”是夏商周三代用语。二、仰观俯察云云是形象思维的方法，与八卦使用抽象思维方法者不同。三、“服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸《随》”等等，颠倒了器物与卦象的关系。事实是先有井、鼎之实物而后有井、鼎之卦象，而绝非相反。四、“《易》穷则变，变则通，通则久”三句话，前两句合乎辩证法，后一句违背辩证法，与《系辞传》的总体思想不合。《系辞传》删去“古者包牺氏之王天下也”一大段枝蔓，使主干灿然鲜亮，人们才有可能探明其底蕴。

先生此书“新编”与“详解”二事互为前提，两相促进。“详解”了才能“新编”，“新编”了才有“详解”。“错简”、“缺文”、“误增”、“误改”、“脱字”、“存疑”、“移入”诸问题解决之后，先生便融会贯通地把《系辞传》讲个通体深切著明，让人得以整体地体悟《系辞传》的真谛。

第二，彻底揭开《说卦传》奥秘。《说卦传》自古及今未见有人真正讲明白。宋人邵雍以伏羲八卦、文王八卦、先天之学、后天之学妄说《说卦传》，引人入迷津。先生80年代作《周易讲座》和与我合写《周易全解》时，对《说卦传》的真义尚不甚了然。今先生为寻觅《归藏》旧说，细读《说卦传》，反复翻阅，悉心思索，发现《归藏》、《连山》遗说不在别处，就在《说卦传》中。《说卦传》并非只讲《周易》，还有《归藏》、《连山》的遗说，而《周易》与《归藏》、《连山》根本不同。人们不解，只按《周易》读《说卦传》，矛盾重重，读不懂。

先生认为从“天地定位”到“坤以藏之”，是《归藏》遗说。此“坤以藏之”之“藏”字，与下文“万物之所归也”之“归”字连结起来，正是《归藏》一名。从“帝出乎震”到“然后能变化，既成万物也”，强调艮，说艮是“万物之所成终而所成始”，是《连山》遗说。

先生继而发现《周易》与《归藏》、《连山》二《易》有同有异。都讲八卦、六十四卦和万物生成问题，这是三《易》的共同点。《周易》与《归藏》、《连山》根本不同之处，于八卦，二《易》强调六子，《周易》强调乾坤。于万物生成及其发展变化，《连山》说“帝出乎震”、“万物出乎震”、“神也者妙万物而为言也”，显然以帝、神为主宰。又说“动万物者莫疾乎雷，挠万物者莫疾乎风……故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化既成万物也”，强调震、巽、坎、离、兑、艮六子在万物发展中的作用，而不及乾坤。《归藏》说“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错”，又说“雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以说之”，也是重在六子，天地（乾坤）的作用只是“定位”而已。表面只言六子未言帝与神，而实际上还是认为帝与神在背后起作用。《周易》则不然，它以乾坤为首，六子由乾坤生成，强调生成、发展变化的根据是乾坤，不是帝、神，也非六子。

把《说卦传》弄明白，是易学研究的一项重大突破。读懂《说卦传》，才有可能读懂《周易》。先生自谓读懂《说卦传》仿佛有发现新大陆的感觉，是可信的。

第三，既读懂读通《系辞传》、《说卦传》，又进而论定《周易》是讲辩证法的书。《周易》有辩证法思想，这一认识先生早在三十年代写《易通》时已经有了。今又有两点新发现。

首先，认定《周易》是周文王针对殷王朝的指导思想——《归藏》，写的辩证法著作。文王囚羑里之前，思想是“三分天下有其二，以服事殷”，之后发生根本性变化，由“服事殷”转化为一心推

翻殷王朝，乃用一种新的理论《周易》取代反映殷商指导思想的《归藏》。文王在改造《归藏》为《周易》的过程中，不知不觉地创造了辩证法。

其次，发现《周易》辩证法的核心是对立统一，但强调统一，不强调对立。先生认为《系辞传》“《易》与天地准”一语蕴含极深，它反映《周易》辩证法以乾坤哲学为基本。《周易》六十四卦，为首的《乾》《坤》两卦当然“与天地准”。其余六十二卦，《屯》卦是“刚柔始交”，《既济》是“刚柔正而位当”。刚柔即乾坤，刚柔始交即乾坤始交。既然《屯》卦是乾坤始交，则六十二卦都是乾坤相交的结果。六十二卦的序列实质是乾坤相交的过程，应包括在《乾》《坤》二卦的范围内。乾坤就是天地，故云“《易》与天地准”。“《易》与天地准”表明天地既对立又统一，故对立统一是《周易》辩证法的核心。这一点与西方辩证法是一样的。《周易》辩证法的特殊之处，是强调统一，不强调对立，乾坤总是相交不分，共在一体，不是坤否定乾，乾再否定坤。

《周易》讲辩证法，这话有人说过。《周易》辩证法的核心是对立统一，且强调统一不强调对立，则未见谁有过明确的论证。先生此书是第一次。

《系辞下》有三处传文，向称难讲。第一处：“吉凶者贞胜者也。天地之道贞观者也。日月之道贞明者也。天下之动贞夫一者也。”第二处：“《易》曰：‘憧憧往来，朋从尔思。’子曰：‘天下何思何虑，天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑，日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也。屈信相感而利生焉。”第三处：“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生。《易》曰：‘三人行则损一人，一人行则得其友。’言致一也。”

这三处传文，向来无人讲到正处。先生指出此三处传文都是



讲辩证法的合二而一，亦即强调对立统一之统一一面，而且都由合二为一的具体实例抽象出合二而一的一般理论。先生说，“吉凶”是二，“胜”是一；“天地”是二，“观”是一；“日月”是二，“明”是一；“寒暑”是二，“岁”是一；“往来”是二，“利”是一；“天地”是二，“醇”是一；“男女”是二，“生”是一。这些是合二而一的具体实例。“天下之动。贞夫一者也”、“天下同归而殊途，一致而百虑”、“三人行则损一人，一人行则得其友”、“屈信相感而利生焉”这几句话是由合二而一的具体实例抽象出来的合二而一的一般理论。辩证法“一分为二”、“合二而一”这两个命题互为前提，密不可分。《周易》重视“合二而一”，“一分为二”即寓于“合二而一”之中。把这一点看透，是先生此书一大贡献。

1997年6月我参加新加坡国立大学举办的“儒学与世界文明”国际学术会议。论文题目是《〈周易〉——辩证法的源头》，文中提出辩证法的源头在《周易》不在古希腊的新认识。根据有二，一是《周易》辩证法的产生比古希腊早四五百年。二是《周易》辩证思维的水平高过古希腊。今读先生书，很是激动，我想的竟与先生如出一辙。先生此书专门研究《系辞传》，辩证法源头问题不在思考范围，然而我讲的两条先生都明确地涉及到了，只是未便把辩证法的源头在《周易》不在古希腊这层意思点破而已。

以上三点突破，乃就其大要而言。先生此书新意多多，不胜枚举。

先生撰写此书，心得随时告知我，书的内容我早知道。而当书稿杀青赐我先睹时，我还是感到震惊。先生思想之深刻，理路之清晰，见解之精卓，语言之凝炼，简直炉火纯青，无与伦比。不但我不能望其项背，恐怕年未逾九十的人都难以企及。而学者一旦跨入九十大关，脑力又往往骤衰，能独力撰述者罕见。

今先生九十六高龄，形神强健依旧，著述不懈依旧，实乃学界

之奇迹,国人之福祥。先生这人和先生这书,无异国家瑰宝,吾人自当珍重之,宝藏之。

我生性鲁钝,为学难日益,学《易》尤浅浅如也,安敢妄议先生大作。怎奈读后感奋不已,不发不能平静,乃一气写下上面许多话,允当与否,还望海内外师友不吝指正。是为序。

1998年5月20日学生吕绍纲

拜手谨识于吉林大学教师公寓

(刊于《史学集刊》,1998年第4期)

## 《〈周易〉经传与易学史新论》序

廖君名春是当今著名的青年易学家。天资聪颖,读书勤奋,是他的突出特点,但不是他的专利。他的长处在于方法高明。他治易善于独立思考,认准的东西不放弃,可疑的观点不苟同。凡属学问的事情一概较真,是朋友也不例外。往往因此惹人,惹人不免生隙。生隙也无妨,时间一久,友情会更深更淳。这很像金师景芳先生。他跟金先生念博士,金先生为人治学的精神给他耳濡目染学到手,是他最重要的收获。我最佩服他的也是这一点。

廖君易学底子打得很宽。先是易学史,然后是经、传;先是传世文献,然后是出土简帛;先是音韵、训诂、文字、考据、文献,然后是史学、哲学。几方面融汇起来,形成他坚实的学问根基。根基之上突出简帛易学。简帛易学重点在经、传,简帛只是他研究易学的手段,他的目标是解决问题。他认为《周易》的问题既不是早已解决完毕,也不是根本不能解决。他想的做的,和金先生一样:《周易》的问题只能一个个一层层逐步接近全部解决。廖君把这叫做“逼近法”。“逼近法”是正确的,这部《〈周易〉经传与易学史新论》就是按“逼近法”解决问题的书。书分经、传、史三编,计15章。每章都有新见解。你可以不同意他的观点,却不能不赞成他的研究方法和学术精神。在今年5月“中国孔子基金会文库”审稿会上,十几位专家异口同声肯定这书写得好,有学术价值。一致通

过纳入“文库”出版。

廖君这书看不出有“主角”、“配角”之分，章章都有足够份量。开宗第一章就令我叫绝。章题叫《周易乾坤两卦卦爻辞新解》，敢给《乾》《坤》两卦经文做新解，这就不简单。古今解释《周易》经文的书数以千计，敢称“新解”者绝少。廖君敢称“新解”，是不是讲大话呢？看了书就知道，真是新解。而且不但新，还正。没有标新立异之嫌。

《乾》九三爻辞：“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”王弼注说：“故终日乾乾，至于夕惕犹若厉也。”孔颖达疏说：“故‘终日乾乾’，言每恒终竟此日，健健自强，勉力不有止息。‘夕惕’者，谓终竟此日后至向夕之时，犹怀忧惕……言寻常忧惕恒如倾危，乃得无咎。”后之学者大体因循注疏讲，即上句下句都讲成忧患意识。上句“终日乾乾”，是说白天自强不息，拼命干。下句“夕惕若厉无咎”，是说到晚上仍然心怀忧虑，提心吊胆，不敢休息。白天晚上都干，如此则有危也无咎。至现代，人们仍然顺着古人立的竿往上爬，依样画葫芦，不管竿立得住立不住。我也这样。廖君则望竿止步问究竟。《文言传》：“故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”帛书《易传·二三子》：“孔子曰：此言君子务时，时至而动……君子之务时犹驰驱也，故曰‘君子终日健健’。时尽而止之以置身，置身而静，故曰‘夕沂若，厉无咎’。”帛书《易传·衷》：“子曰‘君子冬日健健’，用也。‘夕沂若，厉无咎’，息也。《易》曰‘君子冬日健健，夕沂若，厉无咎’。子曰：‘知息也。’”廖君仔细推敲这三段话的意思，指出九三爻辞原来是强调君子要因时行止。该动、作时动、作，该静、息时静、息。动静作息依时而定。其中压根儿没有讲忧患意识。《淮南子·人间训》说：“终日乾乾，以阳动也。夕惕若厉，以阴息也。因日而动，因夜以息，唯有道者能行之。”廖君用这条材料作佐证，证明他对《文言传》和帛书《易传》的理解，正确有力。

“夕惕若”的“惕”字怎么讲很关键。旧解讲作戒惕。“夕惕若”因此必讲成到晚上仍小心戒惕。廖君注意到“惕”字帛书《易传》作“沂”。“沂”本应作“析”。沂、析二字音义皆同，实为一字的异写。帛本“沂”字，今本写成“惕”。其实惕、沂、析其义一也。析，本义为解除，引申有安闲休息义。“惕”字训诂解决了，今本《易传》、帛本《易传》对《乾》九三爻辞的解释就一目了然了。

廖君讲对了一条经文，给人们两点启示。一，经文中本有义理。说经文是筮辞，只为卜筮用，没有哲学内容，是不对的。二，传因经生，经以传明。解经必依传，解传必据经。所谓以经解经，以传解传，经传两不涉的说法，是荒唐的。

此外，对《乾》《坤》用九用六、《坤》卦卦名卦辞、坤六二爻辞“直方大不习无不利”、上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”等经文的解释，根据上博馆藏两枚《周易》楚简对《豫》、《大畜》两卦卦辞与部分爻辞的解释，以及对《丰》卦卦爻辞的解释，都是体现依传解经原则的范例，见解新且正。

以下各章新意迭出，且不乏精采之笔。第七章“帛书《二三子》、《要》校释五题”对《要》篇的“《尚书》多令矣”一语做出了新解释。指出“令”乃“於”之省文，“於”当通“疏”。“《尚书》多令矣”与《礼记·经解》“疏通知远，书教也”语意近似。意谓《尚书》记事过于简略，多有疏漏。而“《周易》未失也”是说《周易》精密。意与《礼记·经解》“絜静精微，易教也”相近。“《尚书》多令矣，《周易》未失也”两句话是孔子对《尚书》、《周易》二书特点的基本概括。廖君的理解是正确的。《尚书》具体记事，当然不免有所疏漏。《周易》抽象言理，势必概括无遗。

第八章“帛书《要》与孔学研究”对《论语·学而》“加我数年，五十以学易，可以无大过矣”一段话的理解，颇有新意。首先断定

孔子为此言时是在六十八岁返鲁后的晚年，不是在五十岁之前。孔子晚年好《易》而深有所得，觉今是而昨非，又深感来日无多，故云“加我数年，五十以学易”。这样理解，无论从什么角度说都有道理，足以推倒孔子当时不足五十岁，故云“加我数年，五十以学易”的传统说法。其次，“五十以学《易》”之“学”字，廖君指出就是《孔子世家》孔子“晚而喜《易》”之“喜”，帛书《要》篇孔子“老而好《易》”之“好”。“喜《易》”、“好《易》”是别人的据实描述，“学《易》”是孔子自己的谦辞。如此解释，可谓精至妙极。

第八章论及研究孔子《论语》不是唯一根据，还要参证其它文献。又说至少在战国中期儒家已将《周易》与其他五经并列。经学不待两汉，先秦早已存在。汉人将《周易》列六经之首，根本原因是孔子晚年好《易》，不是古文经学家们的派性所致。这些观点大快我心，我心折矣。

第十一章“从语言的比较论《周易》本经的成书年代”，运用上古汉语研究的新成果，采取准确的语言标尺，给《周易》经文断代，论定《周易》卦爻辞成书于殷末周初。证据之确凿，使《系辞传》透露出的这一信息，终成铁定，疑无可疑。他把《周易》经文同先秦其它各经各书在基本词汇、实词附加成分和虚词的使用上做比较，使他的结论你无法推倒。例如也、矣、已、焉、乎等句尾语气词，《尚书》极少见，《诗经》少见，先秦子书大量见，而《周易》经文不见。这样，你怎么可以说《周易》经文成书在上述文献之后呢？用语言比较法给古文献断代，不是廖君首创，本世纪前期，中外学者早就用过。廖君的进步之处在于所用语言标准之准确度大大提高，从而所得结论更加可信。

此书基于研究写成，绝非凑合之作。问题皆属前沿，方法得当，结论平允，态度亦复平和，颇具吸引力。读过两遍仍觉不够，还想读。

《〈周易〉经传与易学史新论》序

---

书将刻板,廖君来求,唠叨许多,聊以为序。

· 吕绍纲

2000年7月23日于长春东朝阳胡同寓所

## 《易辞新诠》序

台湾资深哲学教授、著名易学家程石泉先生一辈子研《易》不懈，近十年写成并出版《易学新探》(1989)、《易辞新诠》(1995)、《易学新论》(1996)三部《易》书。最近，台湾文景书局汇为“程氏易学三书”重新出版。上海古籍出版社为促进海峡两岸文化交流，择《易辞新诠》和《易学新论》两书部分章节并为一书出版，书名取《易辞新诠》。

1997年初夏，程先生自美国加州寓所来函谈《易》。我此前读过程先生文章，久闻程先生大名，当即回应。从此常有书信往还，久之乃成未曾谋面的忘年《易》友。

我与程先生的友谊，有几个因素促成。在易学上有共同语言，当然是主要的。还因为程先生1909年出生，长我二十几岁，1929年在南京中央大学哲学系毕业，1936年在南京组织易学研究会。这样一位老前辈，与之交往，必多受益，在我是求之不得。又，程先生皖南歙人，我祖籍安徽旌德，算得上小同乡。有这份乡情在，人未见面话已说到一起。

我最佩服程先生旅居海外大半生，饱受西洋教育，可人还是中国人，心还是中国心。他热爱中国传统的东西，读他的书，随时会感觉到他对中国的哲学、中国的文化，有一种难以抑制的痴迷之情。程先生1936年去英国牛津大学读书，1938年回国。1949年



赴美留学，取得西雅图华盛顿大学哲学博士学位，随即任教于美国匹兹堡大学和宾州大学。1969年到台湾，在台湾大学、台湾师范大学、东海大学任哲学教授。人不在祖国大陆，而心却与祖国大陆相牵系。程先生非常希望自己的易学著作能在大陆出版，他说：“石泉行年九十有一，如能见芜作在大陆出版，于愿已足矣。”这令我深受感动。

我佩服程先生治《易》不迷信前哲，不苟同时贤，一切经由自己思考，审慎做结论的独立精神。程先生于《易》的一系列问题分析精粹，见解独到，它使我思路开放，眼界拓宽，引我易学识见，向前进一步。

在易学的许多重要问题上程先生的见解与众不同。第一，关于《易》与孔子的关系。程先生认定“十翼”不尽是孔子作，但是孔子晚年确实喜《易》，有“韦编三绝”之事。《系辞传》、《文言传》称“子曰”之处是征引孔子的话；未称“子曰”之处，其思想往往与孔子相悖，未必是孔子之语。这与很多学者不同。

第二，关于卦爻辞有没有哲学的问题。程先生划分《易》的整个发生发展过程为三大段。最初是“通神明之德，类万物之情”，非为卜筮而作。至夏商周三代，《易》被用作卜筮。至孔子赞《易》，《易》成为哲学之书。但是程先生不认为孔子诠释前的卦爻辞没有哲学含义。程先生说，六十四卦所言者，乃宇宙创化及人事演变的各种事态之演变也。乾指时间，坤指空间。六十四卦乃乾坤之结合也。显然，程先生认为六十四卦及其卦爻辞不待孔子“赞”，原本有哲学内容。

第三，关于给《易》书定性的问题。《易》是一部什么书，程先生肯定说《易经》是三代以来唯一汇集民族智慧之哲学著作。其形上之理约而言之可自三方面看：（一）确认乾坤创化之生生不已、新新不停；（二）由结绳网罟而入于文明法治，其要在能“观象

成器”，“使民宜之”，穷变通久，“使民不倦”；（三）人文之本，植根于道德仁义，所谓“成性存存，道义之门”者也。此一形上之学涉及天地人三才之道，乃人居天地之中，创发事业之所本。细言之，可划为十玄之门：（一）乾坤成列；（二）生生谓易；（三）新新不停；（四）旁通时行；（五）二五得中；（六）三才之道；（七）成性存仁；（八）化成天下；（九）穷通变久；（十）保合太和。此十玄之门纵通横通，形成一通体圆融之体系，每举任何一玄，余九玄即预含其中。要言之，十玄之门，其实一也：人类与天地自然相互参与。人类之哲学智慧、价值观念、文化积累，由此而生。《易》是哲学著作，中国儒家的形上学表现在《易》里，不在“四书”。

第四，关于诠释卦爻辞的途径问题，程先生的看法和做法，最具特色。孔子在《系辞传》里用“古之遗言”，发挥自己的认识，诠释某些卦爻辞，不用训诂、考据、象数的方法。程先生原则上走孔子的途径，象数、图书一概不取。程先生穷年累月反复玩索，深感卦爻辞虽不能定谁人所作，但肯定与文王囚于羑里七年有关。认为文王被囚，殷纣亡国，周朝嗣兴之历史事实，当是诠释卦爻辞的另一途径。这一本《易辞新论》就“新”在这里。如此，则卦爻辞中的危辞、隐语及艰深、晦涩、吊诡之语句，便豁然可解。但是程先生与古史派易学不同，古史派学者把《易》视作历史书，演绎章学诚“六经皆史”的观点，而程先生视《易》为形上之哲学著作。六十四卦三百八十四爻虽直接记文王囚于羑里七年之史事，而蕴含却是形上之学。

第五，关于易学史上的一些问题。程先生在这一方面最具批判精神。既言“十翼”非尽孔子之作，又说《象传》只是重复卦爻辞所已言，了无新意。《说卦》、《序卦》、《杂卦》不过是用《易》者随身携带以备忘的参考资料。《说卦传》内容驳杂，可能与《易》的本义无关。他如“象数之学”或“图书之学”，皆后世学人所杜撰，根

本与《周易》卦爻辞无关。《左传》、《国语》记载筮史征引《易》辞者约二十余事，大多是借题发挥，以遂己意，此可用以佐证春秋筮例，其目的不在解释易辞者也。汉之象数《易》、宋之图书《易》，亦都在程先生扫荡之列。认为它们不仅与卦爻辞无关，与《系辞传》中孔子之言亦不相关涉，一派杂乱无章，荒诞不经。王弼扫象谈《易》，虽有廓清汉儒拘泥《易》象之功，但不能阐发《易》创化生生之大义，流为玄空之谈。周敦颐《太极图说》于“太极”之上妄加“无极”。程颐《易传》除拾取《系辞传》、《文言传》文字外，就一卦一爻之辞，务为揣测想象之谈，而归于修心、养性、道德、人伦，实开宋以来易学晦涩之先路。朱熹直认“《易》为卜筮之书”，津津于恢复古《易》成卦与卜筮之法。纵观宋儒所务性命理气之学及先天后天、天理人欲、虚静材情之辩，但见其门户森严，意气用事，智慧去孔孟老庄远甚。且又志大言夸，喜谈“圣贤气象”，有如矫情饰非之乡愿者流。欧阳修作《易童子问》，并非无可嘉许之处，如论“十翼”非孔子作等。但持论偏颇，说理不精，以至引发疑窦，贻误后学。尤其自民初以来，疑古及考据之风步欧阳修后尘而起，影响民族思想文化之发展甚大甚深。近几十年来，台湾学界，考据风盛，有人从事于《易经》之版本、章句、校勘训诂，有人以《易》八卦图式比附龟甲灼兆之方位，有人坚持朱熹“《易》为卜筮之书”以卜命运。有人急求经世致用，以“《易》以道阴阳”比附医学、军事、音乐、地理、星相。凡此种种其用意虽可嘉，但大多流于形而下傅会之说，于形而上之哲学相去何止千里。学《易》而不得见其形上之理，且斤斤于以之比附西方科技以自豪，此项出诸“古已有之”自我陶醉之心理，殊为可悯。就医学而言，若只建立在阴阳五行相互关系过分简单之理论基础之上，而无生理及药理之实验证明，惟凭空泛的想象，设计中医学的发展，亦复可悲。

第六，关于《易经》中某些较具体问题的看法。自宋易学家开

始,《易》中以阴代表小人,阳代表君子。或者以阳代表天理,阴代表人欲。程先生谓此皆属无稽之谈,非《周易》经传所含之本义也。《易》重生生,而乾坤乃《易》之蕴也。阴阳交配,男女化生。乾坤婚媾,万物化生。是故阴所求者阳也,阳所求者阴也。《易》无定例,阴可为君子,如《坤》之六五。而阳未必为君子也。诚如《系辞传》有谓:“易之为道也屡迁,变动不居,周流六虚。上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”

总之,程先生易学,独识通裁,融会贯通,自成体系。不计较象数,不理睬图书,不留意训诂,甚至义理方法也在所不顾。既认定《周易》是蕴含形上之理的哲学著作,又主张藉文王囚羑里的史实诠释卦爻辞。程先生易学,象数派、图书派、训诂派、古史派都不是,严格地说,也不属于义理派。程先生易学就是程先生易学,它有自己的个性。这一点至为珍贵,我投它的赞成票。程先生敢于批评朱熹易学,敢于对易学疑古风、考据风表示疑义,尤令我心折。只有否定“十翼”孔子作和批评程颐《易传》两点,似可从长计议。我愿意把程先生的《易》著推荐给上海古籍出版社出版,并乐为之序。

1999年5月25日旌德吕绍纲  
拜手谨识于长春吉林大学寓所

## 《易学新探》序

读《易》难，读易学家尤难。本书作者台湾资深哲学教授程石泉博士治《易》，今已逾七十年，于《易》深切著明，纵横通透，是国际知名的易学大师。你想真正把程博士的书读懂读透，亦易亦难。程先生 1970 年代自国外回到台湾，二十年时间完成三部书：一曰《易学新探》、二曰《易辞新诠》、三曰《易学新论》。在台湾称之为“程氏易学三书”。2000 年上海古籍出版社将后两书合为一书，名曰《易辞新诠》出版。这是程先生在大陆出版的第一部书。今上海古籍给他出第二部书，即“程氏易学三书”之第一本《易学新探》。

初读程先生书，你会觉得自己于《易》尚在皮毛之间。因为他把《易》搞得太通、太透、太深，你总有落后之感。我这话是亲有体验，绝非故意捧场。程先生 2000 年在上海古籍出版《易辞新诠》时，我作为程先生的同乡小子给书作序，当时自以为读懂了他，竟不知深浅地给“程《易》”归纳出六条优点。这六条后来我逐渐发现讲得极肤浅，大体未入里。这次程先生又出《易学新探》一书，我又作序，我再仔细体味“程氏易学三书”，经过反复探索，才对程氏易学有些许了解，算得上进入了皮毛之内。这里就三点说明之。

一、程氏易学的学派定性问题。《易辞新诠》的序中我说“程氏易学”不是“义理派”，也不是象数派，现在看过《易学新探》各篇

之后,认定程氏易学确实确实是义理派,不是象数派。先前我觉得他对王弼、程颐颇有微辞,对清人焦循易学多有赞许,难以归入义理派。现在看来,程氏易学是宽厚的义理派:治《易》,既将义理置于第一位,又不排斥象数,甚至对象数有一定必要的研究。我现在觉得,这样的义理派立场是完备的、可取的。我越来越欣赏程先生概括《易》形上之学有十玄之门的提法。他说十玄之门是一纵通横通、通体圆融的体系。十玄是通贯的,举一玄,则其余九玄连带其中。《易》之为书在阐述形上之理,与今日西方物理学、天文学无关,亦非一数学书。《易》乃三代以来唯一汇集民族智能之哲学著作。中国古代儒、释、道三家各有其形上之学。儒家形上之学就在《易经》,朱熹倡导的“四书”则不在其内。《易》之为书,阐发《易》之广大悉备,絮静精微,蔚为一博大精深之形上体系。明明白白看清楚《易》之此一特点。如此,怎能怀疑程氏不是易之义理派呢!

我说程氏是位宽容的义理派,还因为他不是空洞地说道理,他对于《易经》固有的东西如成卦的问题、筮法的问题,都十分的重视,且相当着力地进行研究,取得成果。程氏1973年在《美国东方学会季刊》发表《〈周易〉成卦及春秋筮法》一文(英文原作,后译成中文),文章首先批评了朱熹在《易学启蒙》中的所谓《周易》成卦法及筮法,说朱熹企图把《周易》还原为卜筮之书,可是他采用了道家的筮法,与《系辞传》说的不一样。程氏据《系辞传》“凡天地之数五十有五,此所以成变化而行鬼神也”一语的启示,对《左传》、《国语》计23个筮例进行了深入研究。令人信服地解决了其中关于“之卦”如观之否、泰之需等等和“艮之八”、“泰之八”、“屯之八”、“贞屯悔豫皆八”的“之八”这两个古人从未讲清楚的问题(详见本书该篇)。

这件事很能说明问题,程氏不仅仅重视《易》之哲学内涵,还

重视《易》之卦和《易》之筮。他认为哲学的东西是从“卦”、“筮”而来的。他说：“约略言之，《周易》必曾经若干阶段：由包牺氏之‘结绳八卦’，演变为周王室的‘占筮八卦’。由周王室的‘占筮八卦’演变成后世中国人（儒家和道家）的宇宙论及形而上学基型理念之源泉。”（《〈周易〉成卦及春秋筮法》）可见程先生是义理与象数兼顾的。孔子也如此，《易传》里除形上之理外，还讲不少卦、筮问题。既然孔子是义理派，那么程先生必也是。

二、程先生治《易》，对易学史上千百易学人物，一向不存成见。批评人物总是是非两分，权威不怕，情面不讲，古人今人，此岸彼岸，一律对待。在“程氏易学三书”中，我看到了一位当代易学大师的风范。易学史上最具影响最受重视的人物莫过朱熹。朱熹学问做得最大，故瑕疵也不少。近百年言《易》者捧朱熹的多，真正敢讲实话，派朱熹一个“不”字的罕见。程先生则实话实说，朱熹他也敢碰。他说：“朱熹所传的《周易》筮法不是《周易》原来的筮法，而是宋儒杜撰的筮法，用来表达他的宇宙观。严格说来，宋的筮法与《周易》筮法无关。”又说：“实际上朱熹不曾把《周易》恢复其作为卜筮之用的原来真面目，因为他无法解说那记载于《左传》和《国语》中的若干筮例。朱熹对于古代史臣所用的筮法迷惘不清，于是他采用了后世道家的筮法。那道家的筮法显然和《系辞传》中‘大衍之数’那一章所说的不一样。于是朱熹曲解经传的文字来凑合他的筮法。这因为宋儒的宇宙观须要把道家的宇宙论掺杂《易经》里去，所以宋儒不得不如此。我们不必怀疑朱子在知识上的诚信。”（《〈周易〉成卦及春秋筮法》）敢如此直白、具体、尖锐地派朱熹的“不是”，在易学界是不多见的。程氏批判汉《易》可谓不遗余力。他概要地指出秦汉凡治《易》者莫不崇尚驳衍，阐扬孔子易学思想者几无一人。前四史所载以《易》名家者，如京房、孟喜、梁丘贺、费直、高相、郑玄、马融、陆绩、虞翻、荀爽诸人无一人足

称为治孔子之易学者,即使留下著作(经清人整理)的虞翻,言“易象”则支离破碎,言“易例”则混乱无条理,对于孔子易学之“微言大义”且“不得其门而入”矣。对三国王弼之易学有三点评论,至为公允。一、扫象之说,非必其失;二、引导道家之玄理破除灾异迷信,其功至伟;三、使《易》沦为三玄之一,远离实际人生。至于孔颖达之《周易正义》,亦踵魏晋遗风,崇尚玄谈,不涉政治。与对汉《易》一样,程氏对宋《易》也持批评态度。朱熹之易学常在程先生批评之中。对程颐之《易传》亦有不留情面之批评。说“《程传》只是综合《彖传》、《象传》、王弼《易注》、孔颖达《周易正义》而成之美文而已。读来似乎其中有物,究实尽是似是而非之论,腐儒之言也”。宋《易》中他另一看重的人物是欧阳修,著专文《评欧阳修〈易童子问〉》,说《易童子问》论“十翼”非孔子作等等,并非无可嘉许,但持论偏颇,说理不透,以致引发疑窦,贻误后学。至于明人来知德《易注》与程颐《易传》同样不足取。清代开《易》汉学与《易》宋学门户之见,易学方面成就可观者尤少。程先生唯一称道的只有焦循。程氏认为焦氏治易自成体系。所言“旁通交易”、“当位失道”、“变通趣时”之理有足多者。唯“比例”之条例,虽开纵通横通之门径,终嫌泛滥。焦循是最引当代人注目的清代易学家。可是20世纪以来系统深入研究焦循的,程先生是第一人。程先生当年在南京写作《雕菰楼易义》一文时,大学刚毕业,只有31岁。程先生对清人治《易》的批评至为尖锐。谓清人治《易》囿于考据学风,从事于校勘版本章句,旁及文字训诂音韵,或旁及于典章文物制度之研究,如王念孙父子、俞樾、胡渭、张惠言、惠栋、孙星衍、方申之皆标榜以《易》汉学为宗,以恢复汉学为职志,于是补苴辑逸,为荀、刘、马、郑、孟、方、虞建立权威,虽一字一象,尊奉之为拱璧。进入民国的易学,程氏批评益加尖锐,端木国瑚著有《周易指》,杭辛斋刊有《易学丛刊》,皆享大名,程氏说皆不脱前人窠臼,了无新



意。余如死守汉学余绪，或专从考据文字训诂治《易》者，如于省吾之《易经新证》，或专从古代典章文物制度治《易》者，如高亨之《周易古经今注》及《周易古经道论》，或专从某一汉《易》书中探索《易》象者，如尚秉和的《焦氏易詁》。程氏还概括指出，自东汉以降治《易》学者通病在视《易》为卜筮之书。又有人认为易学无他，不过“象数之学”而已。刻意求象，宣扬术数。汉易学家之愚昧导致清易学家之愚昧，而清易学家之愚昧导致今之古文字学家兼易学家之愚昧。读了这些见解，觉得挺痛快，至少以为对劲儿。如今易学界像程先生这样敢实话实说的并不多见。

三、程氏大学毕业后开始系统治易，至今七十多年，大体上走着一条正确的道路。回台最后二十几年完成“易学三书”。《易辞新诠》2000年由上海古籍出版社再次出版。这一本《易学新探》今又在上海出版，这真是中国两岸易学界的大好事。我读“程氏易学三书”，尤其读此《易学新探》，启悟良多。最快吾心者：第一，在《易这个观念》一文中，我知道了《易纬·乾凿度》“易”一名含易、变易、不易三义之说，原来不误。程氏解第一义之易字，言“创化”，包括旁通之“交易”。第二义之“变易”，应包括“换代”、“更新革命”、“意外突变”种种。第三义之“不易”者即言不因时间、空间、意愿而有所改变的观念、理想、原理、原则、价值、意义。郑玄将第一义之易字改为“易简”，且引《系辞传》“夫乾确然示人易矣，夫坤隤然示人简矣”以为证明。殊不知乾之“确然”是言时间之功效，坤之“隤然”是言空间之功效。郑玄解释为容易之易、简单之简，显然出于误解。后之孔颖达说“易”之名可谓最为完备通达，然而他也受郑玄误解的影响，把“容易”、“简单”作为“易”的注解，于“易”这个概念的本义大相悖谬。我以为，其所以如此，自根本而言，乃受道家的影响所致。

第二，程先生书助我深入了解了清代易学家焦循。先前我因

读书不多，常常浅薄自用，表面看焦氏宗汉《易》，便骂焦氏《易》不可取。看程先生《雕菰楼易义》才认识焦氏治《易》的独创性。当年王引之、阮元评以“精锐凿破混沌”和“石破天惊”，实非过誉。程先生文章指示我“无论其为旁通、时行、比例，盖所以示明卦爻之变动，藉此以通辞而已。夫辞者‘各指其所之’者也。焦氏于此颇多发明”。这段话我以为最为深刻，启我最大。按焦氏意，卦爻辞本身无意义，不过符号而已。比如“密云不雨，自我西郊”之辞，《小畜》（旁通《豫》）、《小过》（旁通《中孚》）都有，其实只是符号而已，犹如画勾股割圆，用甲乙丙丁等字指示其比例之状，按而求之一一不爽。意义存于甲乙丙丁等字之中，而甲乙丙丁等字，则无理可说。卦爻辞自身无意义可言，作《易》者藉此以表情寄意而已。于“易”因爻之变动，而有种种价值等差之呈现，乃以辞表达之。辞之组织虽各成文理，但其自身不限于文字所表之义。数千年来，说《易》者囿于世俗之见，于卦爻之辞喜自字面求解。对《易》中涉及之历史故事，直接求解。但易辞实受一根本原则所支配，其所称引之故事，乃卜筮上起影射、比喻的作用。《易》中之历史故事已失去历史的具体性，转变为抽象的符号了。焦氏于其《易通释》论之至详。夫辞者乃各指其所之，此为治《易》者应体认之第一要义。前此，我未曾仔细研究焦氏书，今反复读程先生文章乃幡然大悟，知道了了解《易》辞的基本途径。

第三，《系辞传》是“十翼”中的大头儿，孔子的诸多想法尽含其中。但是存在问题不少，难以理解。程先生《〈易·系辞传〉哲理探》一文却分析透辟，难点多有突破，可谓纵通横通上下皆通。有启于我者多多，例如关于“三才之道”（《说卦传》亦有此言），说天地人三才之道虽为常语，但实为中国哲学精义之所在。中国先哲对于“天人之际”的看法最为正确。又如讲到乾坤时，总是强调“乾之所言者为时间之功能”，“坤之所言者为空间之功能”。释

“天地氤氲，万物化醇”，说“天地者时间、空间也，氤氲者，原始化生之质料也”。讲“乾坤成列”一语说：“乾坤乃宇宙创化之基本时场。乾坤安排有序则易行乎其中，无乾坤则创化（易）无由生。”讲“是以广生焉”句，说《易》中言乾皆指“时间”，言坤皆指“空间”。讲“广大配天地”句，说乾为大生，配天，天者时间也；坤为广生，配地，地者空间也。讲“夫乾确然示人易矣”句，说“乾者时间也，古往今来也。确然，准时也”。讲“爻也者，效此者也”句，说“六十四卦三百八十四爻皆不外乾坤之两爻，效此者，效乾坤。乾坤实时空，即宇宙”。又如讲“夫易开物成务”句时，说“开物者，创化生生，‘成务’者，发乎事业也”。简明扼要，切中肯綮。总之，先前《系辞传》里不少语词似懂非懂，很多话较不了真。读了程氏文，可以说明白了。《易》确实难读懂，但《易》毕竟只有一个。易学家则数以千计，各有特点，正是横看成岭侧成峰，远近高低各不同。程先生论《易》就是这样，纵通横通，千姿百态。因为太丰富了，读起来不容易一下子明白。可是只要用心深入下去，纵然千丝万缕，也总有一线穿。我跟程先生 1997 年开始交往，通信虽多，晤面不过三次，而彼此友情十分深厚，这不是因为我们祖籍是小同乡（我祖籍旌德，他祖籍歙县），而是因为我们易学观点相近。他的易学论著我读来有亲切感，仿佛灵犀相通。乍读有难度，可是一旦深入，便有一通百通、海阔天空之感。这本《易学新探》，我读了一遍又一遍，还想再读。程先生出书，是为序。

后学吕绍纲拜手谨识

于长春吉林大学教师公寓

二〇〇三年阴历八月初吉

[General Information]

书名=《周易》的哲学精神：吕绍纲易学文选

作者=吕绍纲著

页数=453

SS号=11428886

出版日期=2005年01月第1版

## 前言

### 目录

#### 序一 俞懿娴

#### 序二 廖名春

### 第一编 我与《周易》

#### 我与《周易》研究

##### 一、我学《易》有老师

##### 二、与师合著《周易全解》

##### 三、《周易》辩证法

##### 四、《周易阐微》与《周易辞典》

##### 五、分清义理、象数两派界限

##### 六、关于朱熹易学

##### 七、我的易学见解

#### 我的易学观

### 第二编 《周易》之义理

#### 《周易》的哲学精神

#### 《周易》的人生论

##### 一、《周易》哲学的中心是人生论

##### 二、人生的现实追求：主体与客体的统一

##### 三、理想人格

##### 四、精神修养

#### 《周易》乾坤二卦浅说

##### 一、《乾》卦卦爻取象

##### 二、“乾：元亨利贞”与“坤：元亨利牝马之

贞”

##### 三、“万物资始，乃统天”与“万物资生，乃

顺承天”

##### 四、《乾》卦爻辞与《坤》卦爻辞

##### 五、“用九”与“用六”

#### 《周易》——辩证法的源头

一、《周易》的辩证法建立在朴素唯物论的基础之上

二、《周易》展示的是一个永恒变化、生成、消逝着的世界

三、《周易》视对立统一规律为宇宙的根本规律

四、结论：辩证法的源头在中国《周易》，不在希腊

《周易》辩证法的突出特点及其对中国传统的影响

一、《周易》是讲辩证法的书

二、《周易》辩证法的突出特点：强调和谐

三、《周易》和谐思想对中国传统的影响

《周易》热与传统思想文化

儒学及《易经》研究之今后发展

第三编历代易学研究

孔子的易学及其流传

一、孔子与《易》的关系

二、《易经》的流传

《老子》思想与《周易》古经

《易传》与《老子》是两个根本不同的思想体系——兼与陈鼓应先生商榷

论《系辞传》属儒不属道

一、《系辞传》的道是儒家的道，不是道家的道

二、《系辞传》的太极或太恒不是道，太极与道是属于两个层次的范畴

三、《系辞传》“天尊地卑，乾坤定矣”乃道家儒家本色

四、《系辞传》讲仁义、讲礼、讲知、讲文明进步、讲知柔知刚，是儒家特色，与道家绝不相谋

五、帛书《周易》经传出世，证明《系辞传》思想确属孔子

论《易传》对《乐记》的影响

- 一、思维方式的继承
- 二、中和思想的运用
- 三、易简之理的发展

孟子与《易》

程、朱解《易》比较

胡煦易学平议

- 一、导言
- 二、胡煦易学的一大贡献：彻底推翻汉人的卦变

说

三、未出汉易象数派窠臼，但有很大的超越

四、胡煦易学的最精彩处：建立天地万物和卦爻的生成论体系

五、结语

略说卦变

- 一、究竟什么是卦变
- 二、卦变说是一个错误的生成论体系
- 三、卦变说的要害在于对《彖传》“内外往来上下终始”八字之误解

四、结论

第四编 韩国二李易学研究

退溪易学初论

- 一、导言
- 二、既继承朱子，又与朱子有所不同
- 三、贵理不贵数
- 四、对《启蒙》的认识是全面的、正确的
- 五、融会易理，用于践履
- 六、太极是理，阴阳是气，理先气后

## 七、结语

### 再论退溪易学

#### 栗谷易学思想浅论

##### 一、把易学纳入实学轨道

##### 二、坚定的义理派易学立场

##### 三、“知理气之妙用者可与论《易》”

##### 四、结语

#### 第五编 《周易》与史学

#### 易学与史学

##### 一、《周易》经传的历史学蕴含

##### 二、司马迁的易学与史学

##### 三、史学对易学的作用

##### 四、章学诚的易学与史学

#### 论胡朴安的《周易古史观》

##### 一、把《周易》本身作为记事之史解读的第一部

#### 著作

##### 二、乾坤是绪论，既未济是余论

##### 三、辞之训诂一本文字学

##### 四、站在古史的立场看《易传》

##### 五、我看《周易古史观》

#### 附录

#### 《周易辞典》前言

##### 一、关于八卦产生的时代

##### 二、关于《周易》传文的作者

##### 三、关于《周易》一书的性质

##### 四、关于清代易学的评价

##### 五、当代易学研究中的问题

#### 《周易·系辞传 新编详解》序

#### 《周易 经传与易学史新论》序

#### 《易辞新诠》序



## 《易学新探》序